

विश्वभारती पत्रिका



सम्पादक
रामचन्द्र गोमर

कण्ड ८
अंक ३

आश्विन-मार्गशीर्ष, २०२४
अक्टूबर-दिसम्बर, १९६७

विश्वभारती पत्रिका

साहित्य और संस्कृति संबंधी हिन्दी त्रैमासिक



सत्यं ह्येकम् । पन्थाः पुनरस्य नैकः ।

अथेयं विश्वभारती । यत्र विश्वं भवत्येकनीडम् । प्रयोजनम् अस्याः समासतो व्याख्यास्यामः ।
एष नः प्रत्ययः—सत्यं ह्येकम् । पन्थाः पुनरस्य नैकः । विचित्रैरेव हि पथिभिः पुरुषा नैकदेशवासिन
एकं तीर्थमुपास्यन्ति—इति हि विश्वायते । प्राची च प्रतीची चेति द्वे धारे विद्यायाः ।
द्वाभ्यामप्येताभ्याम् उपलब्धव्यमैक्यं सत्यस्याखिललोकाश्रयभूतस्य—इति नः संकल्पः । एतस्यैवैक्यस्य
उपलब्धिः परमो लाभः, परमा शान्तिः, परमं च कल्याणं पुरुषस्य इति हि वयं विजानीमः ।
सेयमुपासनीया नो विश्वभारती विविधदेशप्रथिताभिर्विचित्रविद्याकुसुममालिकाभिरिति हि प्राच्याश्च
प्रतीच्याश्चेति सर्वेऽप्युपासकाः सादरमाह्वयन्ते ।

सम्पादक-मण्डल

सुधीरज्जन दास

विश्वरूप बसु

कालिदास भट्टाचार्य

हजारीप्रसाद द्विवेदी

रामसिंह तोमर (संपादक)

विश्वभारती पत्रिका, विश्वभारती, शान्तिनिकेतन के तत्त्वावधान में प्रकाशित होती है ।
इसलिए इसके उद्देश्य वे ही हैं जो विश्वभारती के हैं । किन्तु इसका कर्मक्षेत्र यहाँ तक सीमित
नहीं । संपादक-मण्डल उन सभी विद्वानों और कलाकारों का सहयोग आमंत्रित करता है जिनकी
रचनायें और कलाकृतियाँ जाति-धर्म-निर्विशेष समस्त मानव जाति की कल्याण-बुद्धि से प्रेरित
हैं और समूची मानवीय संस्कृति को समृद्ध करती हैं । इसीलिए किसी विशेष मत या वाद के
प्रति मण्डल का पक्षपात नहीं है । लेखकों के विचार-स्वातंत्र्य का मण्डल आदर करता है परन्तु
किसी व्यक्तिगत मत के लिए अपने को उत्तरदायी नहीं मानता ।

लेख, समीक्षार्थ पुस्तकें तथा पत्रिका से संबंधित समस्त पत्र व्यवहार करने का पता :—

संपादक, 'विश्वभारती पत्रिका',
हिन्दी भवन, शान्तिनिकेतन, बंगाल ।

With Best Compliments :

INDIA CARBON LIMITED

(Manufacturers of Calcined Petroleum Coke)

Head Office :

6, Old Post Office Street,
Calcutta-1.

Works :

Noonmati, Gauhati
Assam.

विश्वभारती पत्रिका

विज्ञापन-दर

साधारण पृष्ठ	एक वर्ष (चार अंकों) का	एक अंक का
एक पृष्ठ	४००]	१२०]
आधा पृष्ठ	२००]	७०]
चौथाई पृष्ठ	१६०]	६०]
विशेष पृष्ठ	१०% अतिरिक्त	
आवरण पृष्ठ		
आवरण दूसरा पृष्ठ	५२०]	१६०]
आवरण तीसरा पृष्ठ	५२०]	१६०]
आवरण चौथा पृष्ठ	७२०]	२२०]

पत्र-व्यवहार का पता :

संपादक,

विश्वभारती पत्रिका,

हिंदी-अधन, शान्तिनिकेतन, बंगाल ।

टेलिफोन, बोलपुर : २१-एक्सटेंशन ३९ ।

विश्वभारतो पत्रिका

आश्विन-मार्गशीर्ष २०२४

खण्ड ८, अंक ३

अक्टूबर-दिसंबर १९६७

विषय-सूची

पगडंडी (गणकाव्य)	रवीन्द्रनाथ ठाकुर	२११
जीव का भाविमाँव और पूर्णत्वलाव— (शाफ्ट दृष्टि)	गोपीनाथ कविराज	२१३
अगस्त्य-कथा एवं दक्षिण भारत तथा दक्षिणपूर्व एशिया में अगस्त्योपाख्या	रामकृष्ण द्विवेदी	२२९
सन्त साहित्य के तीन इस्लामी शब्द	राजदेव सिंह	२५५
असम के धर्मगुरु महापुरुष शंकरदेव	बापचन्द्र महन्त	२७८
बौद्ध ग्रन्थों का एक कुर्वाचित व्यक्तित्व देवदत्त	गिरिजा शंकर प्रसाद मिश्र	२८५
लक्ष्मसेन पदमावती वीरकथा के प्रक्षेप	माता प्रसाद गुप्त	२९१
ग्रंथ समीक्षा	मञ्जुल मयङ्क पन्तुल, द्विजराम यादव	२९९
स्मृति में	रामसिंह तोमर	३०७
चित्र :		
पथिक	आचार्य नंदलाल बसु	
अगस्त्य	जावा में प्राप्त मूर्ति का चित्र	२२९
रेखाचित्र	अ० पैरुमल	३००

सूचना—पृष्ठ संख्या ३१२ से ३३४ तक क्रमशः २१२ से २३४ छपनी चाहिए थी ।

इस अंक के लेखक (अकारादि क्रमसे)

गिरिजा शंकर प्रसाद मिश्र, अध्यापक, इतिहास एवं भारतीय संस्कृति विभाग,
राजस्थान विश्वविद्यालय, जयपुर ।

महामहोपाध्याय पं० गोपीनाथ कविराज, देशप्रसिद्ध विद्वान्, काशी ।

द्विजराज यादव, रिसर्च स्कालर, हिन्दीभवन, विश्वभारती, शान्तिनिकेतन ।

बापचन्द्र महन्त, गौहाटी, असम ।

मञ्जुल मयङ्क पन्तुल, अध्यापक, संस्कृत विभाग, विश्वभारती, शान्तिनिकेतन ।

माता प्रसाद गुप्त, निदेशक, क० मा० मुंशी हिन्दी तथा भाषाविज्ञान विद्यापीठ, आगरा
राजदेव सिंह, अध्यापक, स्नातकोत्तर प्रादेशिक हिंदी केंद्र, पंजाब विश्वविद्यालय,
रोहतक ।

रामकृष्ण द्विवेदी, अध्यापक, प्राचीन इतिहास, संस्कृति एवं पुरातत्त्व विभाग,
प्रयाग विश्वविद्यालय, प्रयाग ।

रामसिंह तोमर, अध्यक्ष, हिन्दीभवन, विश्वभारती, शान्तिनिकेतन ।



महामाया
२५.१.७२

पथिक

शिल्पी—नंदलाल बसु

निरवभारतीपत्रिका

आश्विन-मार्गशीर्ष २०२४

खण्ड ८, अंक ३

अक्टूबर-दिसंबर १९६७

पगडंडी

रवीन्द्रनाथ ठाकुर

यही तो पगडंडी है।

वन में से होकर आई है मैदान में मैदान को पार करती हुई नदी के किनारे, खेयाघाट के पास बटवृक्ष के नीचे। उसके बाद उस किनारे भागा-घाट से टेढ़ी चली गई है गाँव के बीच में, उसके बाद तीसी के खेतों के किनारे किनारे, आम के बगीचे की छाया में होकर पद्मनाभ की पाइ पर से, रथला के पास से जाकर किस गाँव में पहुँची है पता नहीं।

इस पथ पर कितने मनुष्य कोई कोई तो मेरे पास होकर चले गए हैं, कोई कोई संग लिए हुए, कोई दूर जाता हुआ दिखा ; किसी के घूँघट पड़ा हुआ है, किसी के नहीं है ; कोई पानी भरने जा रहा है, कोई पानी भर कर लौट आया।

२

अब दिन समाप्त हो गया, अन्धकार हो चला।

एक दिन इस पथ के विषय में मन में आया था कि मेरा ही है, एकान्त रूप से मेरा ; अब देखता हूँ, केवल मात्र एकबार इस पथ पर चलने का हुकूम लेकर आया हूँ, और नहीं।

नेबूतला पारकर बही तालाब की पाइ, द्वादश देवालय का घाट, नदी का चर, ग्वालों के घर, धान के गोलों^१ को पार करके यह परिचित चितवन, परिचित बातचीत, परिचित चेहरों के बीच और एकबार भी लौटकर नहीं कह सकूँगा, “यह है।” यह पथ तो चलने का पथ है, लौटने का पथ नहीं है। आज धूसर सन्ध्या में एकबार पीछे मुड़कर ताका ; देखा, यह पथ अनेक विस्मृत पदचिह्नों को पदावली है, औरबी के घुर में बँधी।

१. धान संग्रह करके रखने के लिए गुआल का बना गोलाकार भण्डार।

इतने काल में जितने पथिक चले गए हैं उनके जीवन की सम्पूर्ण कहानी को वह पथ अपनी मात्र एक धूलिरेखा में संक्षिप्त रूप में अंकित किए हुए हैं ; वह एक रेखा सूर्योदय की ओर से सूर्यास्त की ओर जा रहा है, सोने के एक सिंहद्वार से सोने के एक और सिंहद्वार की ओर ।

३

“ओ पगडंडी, अनेक कालों की नाना बातों को अपने घुल्लिबन्धन में बाँधे हुए नीरब मत बनाए रखो । मैं तुम्हारी धूल को ओर कान लगाए हुए हूँ, मुझसे कान में कहो ।”

पथ निशीथ के काले पर्दे की ओर तर्जनी दिखाकर चुप रहता है । “ओ पगडंडी, इतने पथिकों की इतनी भावनाएँ, इतनी इच्छाएँ, वे सब कहाँ गईं ।”

गूँगा पथ बात नहीं करता । केवल सूर्योदय की दिशा से सूर्यास्त की ओर इशारा करता रहता है ।

“ओ पगडंडी, तुम्हारी छाती के ऊपर एकदिन पुष्पवृष्टि के समान जो समस्त चरणपात हुए थे आज वे क्या कहाँ नहीं हैं ।”

पथ क्या अपने अंत को जानता है, जहाँ लुप्त फूल और स्तब्ध गान पहुँचता है, जहाँ तारागणों के आलोक में अनिर्वाण वेदना का दीपोत्सव है ।

अनु०—रा० तो०

जोव का आविर्भाव और पूर्णत्वलाभ—शाक्त दृष्टि

म० म० पं० गोपोनाथ कविराज

(१)

अन्यान्य धर्मों की भाँति शाक्त धर्म का भी एक अन्तरङ्ग और एक बहिरङ्ग पक्ष है, एवं इन दोनों के अन्तराल में एक मध्यविभाग भी है। केवल इतना ही नहीं, जो साधना के नाम से परिचित है वह प्रत्येक पक्ष में हो है। अन्तरंग साधना में जिस प्रकार साधक और साध्य है, बहिरङ्ग साधना में भी उसी प्रकार साधक और साध्य है। स्वभावमूलक अधिकार के अनुसार साधना का पथ निर्दिष्ट होता है। इसलिए साधक-मात्र ही पथिक है, किन्तु सभी का पथ एक प्रकार का नहीं है। इसके अतिरिक्त प्रत्येक विभाग में प्राकृतिक नियम से दृष्टिगत वैचित्र्य लक्षित होता है। इसलिए अन्तरङ्ग साधना में भी जैसे प्रकारगत भेद हैं, बहिरङ्ग साधना में भी वैसे ही हैं। इसका मूल कारण 'रुचीनां वैचित्र्यात्'—मनुष्य का रुचिगत वैचित्र्य है। इसलिए प्रकृतिभेद से लक्ष्यगत भेद भी होता है, एवं मार्ग-गत भेद भी होता है। किन्तु रुचि-निरपेक्ष अखण्ड दृष्टि से देखने जाएँ तो कहना होगा कि परमार्थतः लक्ष्य एक के सिवा दूसरा नहीं है। किन्तु सामर्थ्यभेद के अनुसार रुचि का और अधिकार का भेद होता है, और इसीलिये पथ भी नाना रूप से प्रतिभात होता है। प्रस्तुत प्रबन्ध में हम अन्तरङ्ग शाक्ति के एक प्रकार की बात कहना चाहते हैं।

सर्वप्रथम लक्ष्य अथवा महाशक्ति का स्वरूप विवेच्य है। इस स्वरूप की दो दिशाएँ हैं एक दिशा से देखने पर यह परम प्रकाशमय निरपेक्ष आत्मस्वरूप मात्र है, अपरिच्छिन्न सत्ता-स्वरूप एवं अखण्ड अनन्त भावमात्र है। किन्तु उसमें कुछ भी प्रतिभात नहीं हो रहा है—मानो चिदात्मक एक अनन्त दर्पण पड़ा हुआ है जिसमें कोई भी चित्र भासमान नहीं हो रहा है। केवल मानो दर्पण ही है, अपने आप ही है, और कुछ भी नहीं है। यही निराभास चैतन्य है—विश्वातीत चित्सत्ता है। इसे कोई-कोई आचार्य अखण्ड-अनन्त सत्ता-समुद्र में केवल चित्कला का प्रकाश कह कर वर्णन करते हैं। यह कला मानो कलातीत के साथ एक हो कर स्थित है। यही परम साक्षी-स्वरूप है। यह स्वप्रकाश द्रष्टा है।

यह स्वयं अपने को ही देख रही है। मित्र दृश्य कुछ भी नहीं है। यह कला हो कर भी आपन्द है, एवं शक्ति हो कर भी शिव-स्वरूप है। कलातीत सत्ता चित्कला का कभी भी त्याग नहीं करती। यदि ऐसा माना जाय कि वह त्याग करती है, तब वह कलातीत अचित् होने के कारण असत् या असत्-कल्प रूप में वर्णित हुआ करती है। यह चित् कला स्पन्दनहीन होने पर भी अधिन्यस्वरूप से स्पन्दनशील है। चित्कला की यह स्पन्दनशीलता ही महाशक्ति

की एक अन्य विधा है। इस स्पन्दन के प्रभाव से इसमें निरन्तर संकोच व प्रसार नामक दो व्यापार चल रहे हैं। जैसे कलातीत सत्य है, चित्कला उसकी नित्य साथी है, वैसे ही चित्कला भी सत्य है और संकोच-प्रसार उसके नित्य साथी हैं। पक्षान्तर में यह भी कहा जा सकता है कि संकोच प्रसार सत्य है, चित्कला उसकी नित्य साथी है। एक को छोड़कर दूसरी नहीं रह सकती। चित्कला अमृत-कला है; संकोच प्रसार उसका आश्रय लेकर कलात्मक काल के खेल के रूप में प्रकाश पा रहा है। किन्तु कलात्मक काल से अतिरिक्त कलानीन महाकाल का एक परम रूप है—वह काल हो कर भी काल नहीं है एवं काल न हो कर भी काल है।

संकोच प्रसार के मूल में है, चित्कला की स्वातन्त्र्यमयी लीला यह उसका स्वभाव है। चित्कला जब प्रसृत होती है, तब उसमें आभास स्फुट होता है। प्रसार की जो पूर्णता है, तदनुक्रम प्रसारमय समग्र विश्व उसमें उभर उठता है। यह प्रसार क्रमशः होता है एवं अक्रम से एक ही क्षण में भी होता है—दोनों ही सम्भव हैं। अक्रम के स्थल में चिह्नपूर्ण में पूर्ण आभास विद्यमान रहता है। शाक्तगण इसे महासृष्टि कहते हैं। यह खण्डसृष्टि नहीं, क्रमशक्तिसम्पन्न काल की क्रमिक सृष्टि नहीं, यह महाकाल की महासृष्टि है। वस्तुतः यह सृष्टि हो कर भी सृष्टि नहीं है—नित्य वर्तमान है। यह चित् से पृथक् कुछ नहीं, चित् का आभास-पक्ष विश्वात्मक है और निराभास-पक्ष विश्वातीत। वस्तुतः निराभास चित् में निराभास दशा में भी नित्य साभास दशा विद्यमान रहता है। इसीलिए ब्रह्म उच्यतेति है—नित्य निर्गुण हो कर भी नित्य सगुण एवं नित्य निराकार हो कर भी नित्य साकार है। चिद्वत्सा महाशक्ति में विश्व भासित हो रहा है वह भी सत्य है, अथवा भासित नहीं हो रहा है, यह भी सत्य है। यह एक प्रहेलिका है।

जिसे हम सृष्टि और संहार कहते हैं वह काल का खेल है, इसीलिये क्रमयुक्त है; किन्तु यह परिच्छिन्न प्रमाता के निकट है, स्वरूपतः नहीं। चित्कलायुक्त शिव पर-प्रमाता है, परिच्छिन्न वा खण्ड प्रमाता नहीं। पर-प्रमाता प्रकाश और विमर्श का मिलित रूप होने से पूर्ण अहं—परमेश्वर वा परमेश्वरी है। कलातीत और चित्कला एक ही साथ अभिन्न स्वरूप में अवस्थित हैं—उसमें चित्कला अस्पन्द होकर भी निरन्तर स्पन्दनलीलाशील है,—उसके अहं के बीच अनन्त शक्ति का समाहर है।

जब परप्रमाता अपरिच्छिन्न रह कर ही स्वेच्छप्रवसतः खेल के व्याज से स्वयं को परिच्छिन्न-वत प्रदर्शित करता है, तब इस परिच्छिन्न अहं के सम्मुख उसके प्रतियोगी के रूप में इदं का प्रतिमात्र होता है। इस प्रतिमात्र में क्रम रहता है, क्योंकि यह काल का आश्रय लेकर वस्तु

होता है। इसे एक प्रकार से आत्मा का self-alienation कहा जा सकता है। आत्मा तब स्वयं ही अपने लिए पराया हो जाता है—यही पर-प्रमाता का सर्वप्रथम सङ्कोचग्रहण है, एवं उसके फलस्वरूप चिदणु-भाव की प्राप्ति होती है। यह चिदणु हो परिच्छिन्न-प्रमाता, माया-प्रमाता खण्ड अहं, आदिम-अहं, आदि-जीव प्रश्रुति नामों से अभिहित हुआ करता है। इस के सम्मुख इदं रूप में सर्वप्रथम जो प्रकाशित होता है वह शून्य वा आकाश है, इसका कोई-कोई चिदाकाश के रूप में वर्णन किया करते हैं। किन्तु यह चिदाकाश नहीं है, यह सत्य है। पहले जिस महासृष्टि की बात कही गई है, जो चित्सत्ता में दर्पणस्थ प्रतिबिम्बवत् प्रतिभासमान होती है, और जिसका नाश नहीं होता, यह वही है। निराभास चैतन्य दशा में उसकी उपलब्धि नहीं होती है। इस आभासलपी विश्व का दर्शन जब अभेद में संघटित होता है, तब वही किसी-किसी के द्वारा भगवद्दर्शन के रूप में गृहीत होता है। यह अभेद-सर्वज्ञत्व की अवस्था है। किन्तु यह दर्शन-भेद में भी हो सकता है। अर्जुन का विश्वरूप दर्शन, योग-वासिष्ठ में वर्णित लोला का विश्वदर्शन, दान्ते को डिवाइन कामेरी में वर्णित Sempiternal Rose का दर्शन—यह सभी भेद सृष्टि का दर्शन-मात्र है, यह महासृष्टि का दर्शन नहीं है।

आत्मा से भिन्न रूप में जगत् का दर्शन परिमित प्रमाता का दर्शन है, पर-प्रमाता का दर्शन नहीं। पर-प्रमाता समग्र विश्व को अपने स्वरूप से अभिन्न रूप में, आत्मस्थ प्रतिबिम्ब के रूप में देखा करता है। अणुभाव के साथ-साथ चित् महामाया में सो जाता है—इसी का नामान्तर है कालराज्य में प्रवेश। काल की दृष्टि में यही अनादि सुषुप्ति है। यह अनादि होने पर भी वास्तव में इसके मूल में है आत्मा का स्वातन्त्र्यमूलक सङ्कोचग्रहण। इस सुषुप्ति के बाद जागरण होता है—अवरोह क्रम से मायाभेद के बाद। तब चिदणु खेचरी चक्र के द्वारा नियन्त्रित होकर मित-प्रमाता का स्वयं धरता है, अर्थात् अल्पज्ञ, अल्पकर्ता, देशावच्छिन्न, कालावच्छिन्न और सर्वदा अभावबोध के द्वारा क्लिष्ट प्रतीत होता है। आत्मस्वरूप की अख्याति व अज्ञान महामाया के रूप में वर्णित होता है। पशुभाव वा जीवभाव उसके बाद घटित होता है। परा वाक् इस आदि जीव को महा-सृष्टिमूलक खण्ड-खण्ड अर्थ दिखाती है। ये सब विकल्प और क्षणस्थायी हैं—निरन्तर चित्तक्षेत्र में वे आते हैं और जाते हैं। वेदान्त शास्त्र में ये ही अविवेका की विशेषश्रुति हैं। इसके बाद आता है कर्म, तब देह भी दृष्टिगोचर होता है। अणु उसमें प्रवेश करता है। देह कर्म सृष्ट है। श्रुति में है 'तत्सृष्ट्वा तदेवाणुप्रविशत्'। पहले या आत्मा में अनात्मभाव वा इदंभाव, उसके बाद होता है, देह में अहंभाव वा अनात्मा में आत्मभाव। इसके मूल में है शब्द, वर्णशक्ति और वर्णमाला का

खेल। पश्यन्ती भूमि में अवरोह के समय आत्मा में अनात्म भाव की सूचना होती है, मध्यमा में सूक्ष्म का प्रवेश होता है और वैखरी में स्थूलभाव का उदय होता है। तब भौतिक देह में 'मैं' पन का उदय होता है। अब पहले बाह्य जगत का दर्शन होता है। यह जो बाह्य जगत वा पूर्वोक्त महासृष्टि का एक देश है, यह देहावच्छिन्न अहं की बहिर्मुखी दृष्टि के सम्मुख भासित होता रहता है। इसी का नाम पतन है। यह आत्मा को पञ्चकृत्यकारिणी पञ्चशक्ति के अन्तर्गत तिरोधानशक्ति का चरमफल है।

अब पुनरालोचना के प्रसङ्ग में विषय का परिफुट भाव से संक्षेप में वर्णन करते हैं। मूल में परमशिव हैं—तब विश्व उनके साथ अभिन्न है। उसके बाद स्वातन्त्र्य के कारण आणव भाव-प्राप्ति है। यह अणु की सुप्तावस्था है। यह महामाया वा स्वल्पाख्याति है। प्रचलित भाषा में यही कुण्डलिनी की सुप्ति है। इसके बाद मायास्पर्श से सुप्तिभेद और जाग्रत भाव का उदय होता है। इस समय चित्त का आविर्भाव होता है, एवं स्वरूप से भिन्न रूप में विश्व का बोध होता है, और मायिक कञ्चुक का सम्बन्ध होता है। महान् और अणुभाव इस अवस्था में खिल उठते हैं। महान् समग्र विश्व को देख पाता है, किन्तु भिन्न भाव से। अणु विश्व का किञ्चित् अंश देख पाता है, वह भी भिन्न भाव से। इस समय विकल्प का उदय होता है—क्षण क्षण में नव नव उन्मेष खिल उठता है। इस नाटक के सृजधार के रूप में परावाक् सब कुछ दिखाया करनी है। मित-प्रमाता उसे देख कर मुग्ध होता है। इसके बाद वह शब्द ही नादरूप में प्रकाश पाता है। तब सर्वत्र आकाश ही आकाश है। उसके बाद वह नाद खण्डित हो कर वर्णमाला के रूप में प्रतिभात होता है। देह रचना का यही समय है। माया के बाद कर्म की सूचना यहीं से होती है। सहस्रार में समष्टि वर्ण रहते हैं 'अहं' रूप में। और नीचे रहते हैं प्रत्येक चक्र में बिखरे हुए। यहाँ अहं नहीं है, अहङ्कार है। सहस्रार सहस्रदल अर्थात् अनन्तदल है। उसमें अनन्त वर्ण हैं। केन्द्र में है शिवशक्ति। प्रत्येक वर्ण का अपना-अपना दल है। उसमें अपने-अपने चक्र का विस्तार होता है। मध्यमा से वर्ण आरम्भ होता है, किन्तु अस्पष्ट। वैखरी भूमि में वर्ण स्पष्ट होता है। मनुष्य देह वर्णों से परिपूर्ण है। किसी भी रचना के मूल में वर्ण है। कलना, सङ्कल्प, वृत्ति, भाव, संस्कार, वासना, स्वभाव सब कुछ ही वर्ण-मूलक है; सर्वत्र ही वक्रवायु का खेल है। ये सब शुद्ध वर्ण नहीं हैं। सहस्रार का वर्ण शुद्ध है, क्योंकि वहाँ वायु की वक्रता नहीं है। जहाँ वर्ण है, वहाँ पर राज्य है—उसमें प्रवेश करने पर वहाँ मिलता है नाद, केन्द्र में मिलता है बिन्दु। बिन्दु भेद करने पर महाप्रकाश होता है।

सहस्रार में भी चारों ओर वर्ण हैं। केन्द्र के पथ में महानाद या परनाद है एवं केन्द्र में बिन्दु है। यह बिन्दु ही ब्रह्मबिन्दु है—भगवद्गाम का केन्द्र है, भगवद्गाम अमिन्न विश्व है। मातृगर्भ में देह रचना—वर्णों के द्वारा अर्थात् प्रणव के द्वारा या रश्मियों द्वारा होती है। जीव वस्तुतः अपने देह को स्वयं ही बनाता है, बाद में उसमें अहंबोध करके बद्ध हो जाता है। स्थूल दृष्टि से इस अहंबोध का सूत्रपात प्रसव के पश्चात् ही होता है—पहला श्वास लेने के साथ-साथ। यही देहात्मबोध का रहस्य है।

शाक्तदृष्टि से, अनात्मा में आत्मबोध के मूल में वर्ण अथवा अशुद्ध मातृका की क्रिया वर्तमान है। दूसरी ओर आत्मा में आत्मबोध अथवा अहंबोध के मूल में शुद्ध मातृका की क्रिया है। आत्मा में जो आत्मबोध होना है वह इस शुद्ध मातृका के प्रभाव से ही हुआ करता है। जिसको भगवान् की स्वातन्त्र्य शक्ति का खेल कहा जाता है यह उसी का स्वरूप है।

अवनरण का एक क्रम है, और नहीं भी है। अवश्य ही यह बौद्ध क्रम है, कालगत या देशगत क्रम नहीं है। अवनरण के समय यह क्रम साधारणतः अलक्षित रहना है एवं उत्थान के समय वह लक्षित होता है।

पहले स्फुरित होता है ज्ञाना या प्रमाता, इसके पश्चात् ज्ञान या प्रमाण एवं सबके अन्त में ज्ञेय या प्रमेय। परमेश्वर अवश्य ही परम प्रमाता सब ज्ञाता हैं। वहाँ उनका ज्ञान नित्यसिद्ध है एवं इस ज्ञान में भासमान ज्ञेय भी नित्यसिद्ध है। वस्तुतः वहाँ तीनों अमिन्न या एक हैं। यही परशिवावस्था में भगवान् की विश्वात्मक स्थिति है। भगवान् की जो विश्वातीत स्थिति है, उसी का साधारणतः निर्गुण ब्रह्म कह कर वर्णन किया जाता है। इस निर्गुण विश्वातीत स्थिति से समग्र सृष्टि प्रपञ्च अनिर्वचनीय माया का खेल-रूप प्रतीत होता है। इसीलिये यह मिथ्या या विवर्तमात्र है। ब्रह्म कर्ता नहीं हैं, मायिक प्रपञ्च के अधिष्ठान मात्र हैं। इस सृष्टि में ईश्वर हैं, जीव हैं, जगत् है और प्रवाह रूप में काल, कर्म, अविद्या आदि हैं। ब्रह्म में कुछ भी नहीं है, अथवा मायावशतः उसमें सब कुछ भासित होता है। किन्तु विश्वात्मक परमेश्वर में अमिन्न रूप से विश्व भी सदा ही रहता है। स्वातन्त्र्य के कारण वह उसी में उससे पृथक् रूप से भी भासित हो सकता है। जो कुछ भासता है वह उसमें अमिन्न भाव से सदा ही भासता है, किन्तु उसकी इच्छा होने पर वह पृथक् रूप से भी भासित हो सकता है। यही सृष्टि का रहस्य है। यह मिथ्या नहीं है, क्योंकि उसमें अमिन्न रूप से यह सदा विद्यमान है। इसीलिये कहा जाता है कि समग्र विश्व शक्ति-रूप से उसके साथ अमिन्न है, केवल उसकी इच्छा से सृष्ट या विसृष्ट मात्र होता है। जो उनमें नहीं भासित होता उसका स्फुरण पृथक् रूप से भी नहीं हो सकता।

यह जो अवतरण का क्रम कहा गया, इसमें इस बात को लक्ष्य करना आवश्यक है कि स्वतन्त्रा धिति ही विश्वसिद्धि का हेतु है। शक्ति-सूत्रकार ने भी यही कहा है। इससे प्रतीत होता है कि सबके आदि में अर्थात् त्रिपुटीरूप विश्व-रचना के पूर्व जो विद्यमान है, वह प्रसिति या संवित् है। पहले इस पूर्ण संवित् या चित्शक्ति से खण्ड प्रमाता या चिदणु का उदय होता है। यह ज्ञानहीन व ज्ञेयहीन ज्ञाता का मूलस्वरूप है। उसके पश्चात् इस ज्ञाता से ज्ञान का उदय होता है। तब की स्थिति ज्ञाता व उसका ज्ञान है। यह ज्ञान अमेदात्मक (वर्ण) उसके पश्चात् भेदाभेदात्मक (मन्त्र), अन्त में भेदात्मक (पद) इस प्रकार त्रिविध है। यह वर्णरूप अमेदज्ञान व पूर्वोक्त संवित्-स्वरूप ठीक एक नहीं है। मन्त्ररूप ज्ञान में ज्ञेय का आन रहता है। इसे अमेद में भेद का उन्मेष समझना चाहिए। पदरूप ज्ञान में भेद का प्राधान्य रहता है, किन्तु स्मरण रखना होगा कि वह भी ज्ञान ही है, यद्यपि वह ज्ञेयरूप से प्रतिभासमान हुआ करता है। इसके पश्चात् ज्ञान का अवसान होने पर अज्ञान के बीच क्रियाशक्ति का खेल आरम्भ होता है। तब केवल ज्ञेयमात्र रहता है, ज्ञान नहीं रहता यही हुआ तन्त्रमतानुसार वाचकमार्ग से वाच्यमार्ग में प्रवेश। क्रियाशक्ति कलना रूप से ज्ञेयरूपी ज्ञान को बाहर निकाल देती है, इसी का नाम है अर्थसृष्टि अथवा Matter का आविर्भाव। इसकी भी प्रगति का क्रम है। पहले कलन के प्रभाव से कला का आविर्भाव होता है फिर कला से तत्त्व का आविर्भाव होता है एवं अन्त में तत्त्व से भुवन का आविर्भाव होता है। यहीं पर अर्थ का पर्यवसान घटित होता है। संक्षेप में यही जग के स्वरूप की आलोचना है।

आरोह क्रम इसके ठीक विपरीत है। अवतरण क्रम को जीव नहीं जान सकता, किन्तु उद्धार का क्रम जान सकता है। इससे समझा जा सकता है कि अगवान् की तिरोधान शक्ति ही उसका आत्मसङ्कोच सम्पादन करती है। प्रचलित भाषा में यही कुण्डलिनी की सुप्ति है। यह बात पहले ही कही गई है। इसी का ऊर्ध्व प्रान्त है अनुभाव का उदय एवं आत्मा में अनात्मभाव का स्फुरण। इसका अधःप्रान्त है अनात्मभाव में आत्मभाव का उन्मेष। मनुष्य गर्भ से भूमिष्ठ होने के साथ-साथ, अस्फुट रूप से हो सही, देह में अहं-बोध का अनुभव आरम्भ कर देता है, यही अहङ्कार है। देह ही तब अहं है, दृष्टि बहिर्मुखी एवं इन्द्रियों द्वारा अहंरूपी आत्मा बाह्य जगत् का अनुभव करने लगता है। देहाभिमानी होने के कारण जगत् को अपने से भिन्न अनुभव करता है। यह अनुभव योगरूप है। यही बाह्य जगत् की सृष्टि है। यह बाह्य जगत् एक प्रकार से जीव की अपनी सृष्टि है। जब तक इस जगत् को अपने ही अन्तर्गत रूप में, दर्पण में दृश्यमान नगरी की भाँति देख नहीं पायेगा, तब तक वह पतित

ही है एवं पतित ही रहेगा। कितना ही अधिक समय लगे, व कितने ही लोक-लोकान्तरो में वह सञ्चरण कर ले, वास्तव में वह पतित ही है, इसमें सन्देह नहीं। शुभकर्म के फलस्वरूप लोक-लोकान्तरो में जा कर भोग-ऐश्वर्य प्राप्त करने पर भी वह पतित ही है। सद्गुरु के अनुग्रह के बिना उसका उद्धार सम्भव नहीं।

आत्मा जब जीव बनकर पतित होता है, तब प्रत्येक स्तर में ही भगवत्-शक्ति उसकी पतित अवस्था के अनुरूप सहायता करती है अर्थात् भगवत्-शक्ति उसके प्रतिकूल रूप से कार्य करती है। वास्तव में आत्मा की अपनी शक्ति ही आत्मा को मोहित किये रहती है। यह शक्तों के रूप में उसको नियन्त्रित करती है। कुछ शक्तिर्मा, जिन्हें खेचरीशक्ति कहा जाता है, खेचरी-चक्ररूप में आवर्तित हो कर उसको मित प्रमाता के रूप में परिणत करती हैं। दिक्चरी शक्तियाँ सकल दिक्चरी चक्र के नाम से आवर्तित होती हुई उसके अन्तःकरण के रूप में प्रस्तुति होती हैं। इसी प्रकार गोचरी शक्तियाँ गोचरीचक्र नाम धारण करके उसकी इन्द्रियों के रूप में परिणत होती हैं। एवं भूचरी शक्तियाँ भूचरी चक्र नाम से उसे देह में अहं रूप से आबद्ध करती हैं। विशाल व अनन्त सुखसत्ता में अहं प्रतीति का उदय भूचरी चक्रद्वारा प्रतिकुल होता है।

इस प्रकार जोब जब पाशबद्ध होता है, तब 'dumb driven cattle' की भाँति होने से पशु-पद-वाच्य होता है। इस पशुरूपी जीव की इस समय की अनुभूति कैसी होती है? ऐसा बद्ध पशु जगत् की अपनी सत्ता से पृथक् रूप से ही जानता है एवं भिन्न ही देखता है। केवल यही नहीं, सर्वत्र एक नियतभाव उसमें रहता है, जिसका शाक्त आचार्यगण विकल्प नाम से निर्देश करते हैं। जैसे—एक फूल देख कर जब उसे फूलरूप से समझते हैं, अर्थात् वह फूल ही है, अन्य कुछ नहीं, इस प्रकार उसे समझते हैं, तब समझना चाहिए कि हमारा यह दर्शन एक विकल्प मात्र है। यह जो निययरूप से अवधारण है—यह फूल है, पत्ता नहीं है, फल भी नहीं है, एवं और कुछ भी नहीं है, यही विकल्प है। सर्वत्र ही नाम, जाति आदि की योजना रहती है। वस्तुतः यह फूल नहीं है, इसमें सब कुछ है, अर्थात् 'सर्वं सर्वात्मकम्' भाव से इसे ग्रहण करना ही निर्विकल्प दर्शन है। बद्ध जीव नाम, जाति, आकार, आदि की योजना से रहित रूप में कुछ भी ग्रहण नहीं कर सकता। यदि कर सकता तो यह नियन्त्रण न रहता एवं जिस किसी स्थान में, किसी भी समय, किसी भी सत्ता का ग्रहण करना उसके लिये सम्भव होता।

अवतरण के पथ में जीव रूपी अणु अनेकों के अधिकार में होता है। सबसे पहले वह विन्दुस्थित शिव के अधिकार में होता है। वह शिव अनाम्रित शिव हैं। इसके फलस्वरूप

क्रमशः आत्मा की अणुभाव-प्राप्ति, महामाया का आश्रय ग्रहण एवं स्वरूप की विस्तृति घटित होती है। इसके पश्चात् यह सङ्कुचित आत्मा या अणु मायाधिष्ठाता ईश्वर के अधिकार में आता है। ये अणु को माया-युक्त करते हैं अर्थात् षट्कषुक् के आवरण में ढक देते हैं। इसके बाद यह कषुकित आत्मा ब्रह्मा के अधिकार में आता है एवं उससे देहयुक्त होता है। कहना न होगा, कषुक-आवरण से आवृत हो कर आत्मा अनादि अनन्त कर्म संस्कारों में से होता हुआ गुणराज्य में प्रवेश करता है। गुणराज्य में रजोगुण के अधिष्ठाता ब्रह्मा उसको संस्कारानुरूप प्राकृत देह देते हैं। यहाँ का व्यापार अत्यन्त रहस्यमय है। कालातीत सत्ता से कालराज्य में प्रवेश के साथ-साथ आत्मा स्वरूपतः साक्षिमात्र होते हुए भी कर्तृत्वाभिमान-युक्त होता है। कर्म प्रवाह अनादि है। आत्मा माया-स्पर्श के पश्चात् काल व कर्म के साथ युक्त हो कर अनादि कर्म-संस्कार युक्त रूप से अवस्थित होता है। वस्तुतः प्रकृति के गुणों से ही कर्म-सम्पादन होने पर भी अविवेक के कारण अहङ्कार मोह से मूढ़ हो कर आत्मा स्वयं को कर्त्ता समझता है। कहना न होगा, यह परिच्छिन्न कर्त्तृत्व है, जिसके मूल में कला व अशुद्ध विद्या हैं। देहप्राप्ति के पश्चात् जब तक देह का अवसान नहीं होता अर्थात् देह के स्थितिकाल तक वह विष्णु के अधिकार में रहता है। विष्णु प्राकृत सत्त्वगुण के अधिष्ठाता हैं। इसके पश्चात् देह-संहार-व्यापार में मृत्युकाल में वह रुद्र के अधिकार में होता है। इस प्रकार मल का परिपाक न होने पर्यन्त अगुरुओं जीवात्मा या पशु, मृत्यु से जन्म व जन्म से मृत्यु यही क्रम पकड़े हुए ब्रह्मा आदि त्रिदेवों के आश्रय में संचरण करता रहता है। संचरण-काल में कर्मातुसार अधः, ऊर्ध्व व मध्य त्रिविध गतियाँ प्राप्त होती हैं। मलपाक जब तक सुसम्पन्न नहीं होता तब तक इसी प्रकार उसका भवचक्र में आवर्त्तन चलता रहता है। मलपाक होने पर ही श्रीभगवान् की अनुग्रहशक्ति उसमें संचारित होती है। तब वह जगद्गुरु सदाशिव के अधिकार में आता है। दीक्षा के साथ-साथ वह शुद्धविद्या को प्राप्त करके शुद्ध मार्ग में आरोहण करते करते अनाश्रित शिवत्त्वं का भेद करके पूर्ण परमेश्वर या परमशिव अवस्था में स्थित होता है।

(२ क)

आत्मा पूर्वोक्त प्रणाली से जीवभाव ग्रहण करके अर्थात् आत्मविस्मृत हो कर अनादि काल-स्रोत में आश्रित होता आ रहा है। यही उसका पतन है। आत्मा वास्तव में देश व काल के अतीत है। इसी कारण वह कब इस स्रोत में पतित हुआ इसे मानवीय भाषा में व्यक्त नहीं

किया जा सकता। किन्तु पतित होने के बाद यदि वह दृष्टि उन्मीलित करने में समर्थ होता है, तब वह देख पाता है कि यह एक अनादि प्रवाह है। खोजने पर भी इसके आदि को वह पा नहीं सकता। वास्तव में जीव का पतन काल और अकाल की सन्धि का व्यापार है। वस्तुतः कालघोत से मुक्ति-लाम भी इसी प्रकार का व्यापार है।

जीव आत्मविस्मृत होकर अपनी शक्ति के अधीन हो जाता है, एवं देहेन्द्रिययुक्त अवस्था में कर्म के अनुसार समग्र मायिक जगत् अर्थात् मायाण्ड में असंख्य प्राणाण्ड हैं, एवं प्रत्येक प्रकृणाण्ड में असंख्य ब्रह्माण्ड वर्तमान हैं—ये सभी जीव के भ्रमण क्षेत्र हैं। उत्थान-पतन निरन्तर होता रहता है। किन्तु इसका कोई मूल्य नहीं; क्योंकि ऊर्ध्वलोक में जाने पर भी पतित जीव पतित ही रहना है। ऊर्ध्वगति होती है कर्मानुसार, कर्मानुसार ही अधोगति भी होती है। सुतरां इस ऊर्ध्वगति या अधोगति के प्रभाव से जीव के स्वरूप में कोई परिवर्तन नहीं होता। जीव के प्रकृत उत्कर्षलाम को सूचना तभी माननी होगी जब जीव जीव-भाव से छूट कर अपने नित्यसिद्ध शिवस्वरूप का सन्धान पाने में समर्थ होता है। यह भगवद्गुण-रूपा शुद्ध विद्या के उदय के बिना नहीं हो सकता। शुद्ध विद्या के उदय के फलस्वरूप जीव इस विराट् विकल्प जाल के बन्धन से चिरमुक्त हो कर निर्विकल्प परमपद में प्रतिष्ठित होता है। जीव जब परमपद में स्थान लाभ करता है तब वह जीवसृष्टि व ईश्वरसृष्टि दोनों से मुक्त होकर विशुद्ध विकल्प शून्य आत्म स्वरूप में स्थिति प्राप्त करता है। जीव-सृष्टि में प्रत्येक जीव का जगत् भिन्न-भिन्न वासना व कल्पना द्वारा रचित है। नाम, जाति प्रभृति की योजना फलस्वरूप जीव का ज्ञान विकल्पमय है, एवं इसी विकल्प पर जामतिक व्यवहार प्रतिष्ठित है।

जब श्रीगुरु-रूपा से शुद्ध विद्या का संचार होता है तब जीव की दृष्टि क्रमशः परिवर्तित हुआ करती है। 'शुद्धविद्या' से यही समझना होगा कि गुरु अनुग्रहपूर्वक ज्ञानाजन शलाका द्वारा शिष्य की तिमिराच्छन्न दृष्टि उन्मीलित कर देते हैं। कौलगण कहते हैं कि समग्र सृष्टि के मूल में जो परम बोध-समुद्र वर्तमान है, उसका नाम अकूल है। इस अकूल में तरङ्ग या ऊर्मि का उन्मेष ही अनुग्रह नाम से परिचित है। यह तरङ्ग स्पन्दात्मक है। अकूल समुद्र में जब प्रथम स्पन्दन का उदय होता है तब यह स्पन्दन अनुग्रह के विषयभूत जीव का स्पर्श करता है। यह स्पन्द चित्ताकि का विकासात्मक है। जीव की अज्ञानमूलिका विकल्पदृष्टि पर जब इस चित्-ऊर्मि का आघात पड़ता है तब जीव को सत्ता में परिवर्तन होना आरम्भ होता है। सर्वप्रथम यह उन्मेष-प्राप्त चित्ताकि काल को ग्रास करके प्रकृत होती है। काल के प्रसित हो जाने पर ही जीव की दृष्टि से विकल्पजाल क्रमशः कटने लगता है। इस प्रक्रिया के क्रमिक विवर्तन से सर्वप्रथम प्रमेय का शोषण होता है। प्रमेय की शुद्धि के फलस्वरूप आत्मा के

आध्यात्मिक जीवन में एक विराट् परिवर्तन लक्षित होता है। भगवान् शङ्कराचार्य ने कहा है—‘विश्वं दण्डं-दृश्यमान-नगरीतुल्यं निजान्तर्गतम्’ अर्थात् नगर जिस प्रकार दण्ड में दृष्ट होता है उसी प्रकार विश्व भी आत्मा में नगर के प्रतिबिम्ब की भाँति प्रतिबिम्बित दिखाई पड़ता है। तथापि ‘मायया बहिरिबोद्-भूतं’ अर्थात् मायावशतः बाह्य के समान प्रतीत होता है। यह प्रतीति सत्य नहीं है, माया कट जाने पर अथवा उसका कटना आरम्भ हो जाने पर समग्र विश्व को आत्मा अपने बीच ही अनुभव करता है। जो बाह्यवत् आभास है, पूर्ववर्णित प्रमेय-शुद्धि के फलस्वरूप, वह नहीं रहता। देहात्मबोध विद्यमान रहने के कारण आत्मा भ्रमवशतः समझता है कि विश्व उसके बाहर है। देहात्मबोध कट जाने पर वास्तव में बाह्य नाम से कुछ रहता ही नहीं। विश्व तब भी रहता है, किन्तु बाहर नहीं, भीतर ही। शुद्धविद्या या जाग्रत् चित्ताणि बुभुक्षु है। वह पहले विश्व को प्राप्त करने के लिये उन्मुख होती है। वह बहिर्मुख होकर विश्व को भीतर ले आती है। विसर्ग द्वारा विश्व विसृष्ट हुआ है। अब बिन्दु उसे अपने भीतर खींच लेता है। संवित् विषय ग्रहण कर के जब तृप्त होता है तब फिर विषय भोग क्रिया नहीं रहती। ज्ञान रागात्मक होता है एवं स्वात्मरूप में साक्षात्कृत होती है। यह स्थिति कैसी है, इसे संक्षेप में कहते हैं। तब अर्थात् प्राज्ञ-प्राहक भाव के अवस्थान काल में भी परावृत्ति विषयभोग वा राग की निर्विकल्पक भाव से अनुभव करती है। यही विकासमयी चिद्देवी का द्वितीय विकास है। परम योगी इस अवस्था में बीरेन्द्र या बीरेश्वर नाम से अभिहित होता है। यह प्रकृत भोग की अवस्था है—यह पशु का भोग नहीं, बीर का भोग है। क्योंकि पशु जाग्रत्, स्वप्न व सुषुप्ति तीन कालों में पृथक्-पृथक् भाव से भोक्ता रहता है, उसकी तुरीय अवस्था नहीं है। किन्तु यह जो भोग की अवस्था की बात कही गई, यह तुरीय दशा है। इस दशा में जाग्रत्, स्वप्न व सुषुप्ति तीनों कालों में ही यह तुरीय दशा है। इस दशा में जाग्रत् स्वप्न व सुषुप्ति तीनों कालों में तुरीयानन्द का उल्लास विद्यमान रहता है। इसी कारण शिक्तसूत्र में ‘त्रितयभोक्ता बीरेशः’ कहकर इस अवस्था का वर्णन किया गया है। उत्पलाचार्य ने इसी अवस्था के सम्बन्ध में अपने ‘शिवस्तोत्र’ में कहा है—

‘तत्तत्तद् इन्द्रियमुखेन सन्ततं युष्मदूर्चनरसायनासवम् ।

सर्वभाववचकेषु पूरितेष्वपिबजपि भवेयमुन्मदः ।’

यह एक अद्भुत अवस्था है। यह जो भोग है यही भोगवान् की अर्चवना है। प्रत्येक इन्द्रिय के द्वारा उनके पूजा रसायन-रूप आसव को समस्त भाव-रूप वचक या पात्र में पूरी तरह भर पाने से एक नशे जैसे भाव का उद्वेग होता है, यह वही है। यद्यु द्वारा रूप देखना

अर्थात् चक्षु के द्वारा रूप नामक भाव में या चक्षु में पूजार्थ का पान करना व तन्मय होना है। कान में शब्द सुनना भी वही है। यह भोग ही उपासना है। यह जाग्रत में होता है, स्वप्न में होता है, सुषुप्ति में भी होता है, जब जिस भाव में रहा जाय वही उसकी पूजा है। यह दुर्बल का कार्य नहीं है, यही वीर भाव है। भगवान् शङ्कराचार्य ने कहा है—‘यद्यत् कर्म करोमि तत्तदखिलं शम्भो तवाराधनम्’—यह वही अवस्था है।

इसके पश्चात् विषयभोग के अन्त में तुष्टि होती है। तुष्टि के पश्चात् अन्तर्मुख दशा का आविर्भाव होता है। तब प्राण व ग्रहण की स्थिति आत्मसात् होती है। तब कौन तुष्ट होता है ?—करणेश्वरी देवियाँ। कब तुष्ट होती हैं ?—विषय-भोग-क्रिया समाप्त होने के बाद। तब क्या होता है ? करणेश्वरी-गण चिदाकाशरूपी भैरवनाथ के साथ आलिङ्गन करके पूर्ण अन्तर्मुख होती हैं—तब ये सब करणेश्वरी देवियाँ व चिद्भैरवनाथ अभिन्न हो जाते हैं। यही उनके आलिङ्गित अवस्था में शयान-भाव का तात्पर्य है। जब तक इन्द्रियाँ अकाशायुक्त रहती हैं तब तक करणेश्वरियाँ चिदाकाशनाथ का आलिङ्गन नहीं कर सकती।

जब तक इन्द्रियों की विषयभोगाकांक्षा रहती है, तब-तक श्वास-प्रश्वास की क्रिया चलती रहती है एवं १२००० नाड़ियाँ सक्रिय रहती हैं। तब आन्तर व बाह्य द्वादशान्तों के बीच एक गतागति की क्रिया चलती रहती है। अन्तर्मुखी गति में आन्तर द्वादशान्त में प्रवेश होता है एवं बहिर्मुखी गति में बाह्य द्वादशान्त का स्पर्श होता है। ये दो सङ्घट्ट स्थान हैं। जब इन दोनों संघट्ट स्थानों में सन्धि होती है तभी परप्रमातृपद उन्मीलित होता है। ठीक इसी प्रकार की अवस्था प्रमाण व प्रमेय की सन्धि में भी होती है, यह परप्रमातृदेवी परसंविद्रूपा है, इसमें सन्देह नहीं, तब परासंविद् अपने तेज व दीप्ति के प्रभाव से मितप्रमाता को अपने स्वरूप में मग्न करती है। इसके फलस्वरूप एक ओर जैसे प्राण व अपान के संघर्ष से होनेवाला क्षोभ निवृत्त होता है, दूसरी ओर उसी प्रकार प्रमाण व प्रमेय का संघर्ष भी निवृत्त होता है। यह शान्त निर्विकल्प अवस्था है। उत्पलाचार्य आदि के मत में यह आध्यात्मिक शिवरात्रि है। तब चन्द्रादि के साथ सूर्य भी अस्तमित रहते हैं।

इस अवस्था का अतिक्रमण कर पाने पर जिस विशिष्ट स्थिति का लाभ होता है उसमें दो भाग हैं। एक बाह्य, दूसरा आभ्यन्तरीण। जिसको बाह्य कहा गया है, वह स्वरूप का आच्छादन है और दूसरा स्वरूप का उन्मीलन है। इस स्थितिकाल में ही योगियों की परीक्षा होती है। इस स्थिति में प्रमाण-प्रमेय भाव जैसे नहीं रहता, वैसे ही प्राण व अपान की क्रिया भी नहीं रहती। पहला ज्ञान या मन का पक्ष है, दूसरा प्राण का। दोनों ही समान रूप से शान्त हैं। आत्मा की शुद्ध परिभाषा में एक का सूर्य के द्वारा और दूसरे का

चन्द्र के द्वारा द्योतन किया जाता है। चन्द्र व सूर्य के समान रूप से अस्तमिति होने का तात्पर्य यह है कि इस अवस्था में ज्ञानज्ञेय भाव की तरङ्ग नहीं रहती एवं प्राण की हलचल भी शान्त हो जाती है। इस स्थान का योगियों के परीक्षा-स्थान के रूप में निर्देश करने का कारण यह है कि यहाँ स्वरूप का अनुसन्धान जगा न रख पाने पर स्वरूप ढक जाता है, तब महाभावा में प्रवेश होने के कारण स्वरूप आवृत हो जाता है। इस अवस्था में स्वरूप का अनुसन्धान जाग्रत रखना होता है। शिवरात्रि के जागरण का यही तात्पर्य है। शिवसूत्र की परिभाषा में इस जागरण को ही उद्यम कहा है—‘उद्यमो भैरवः’। यह अनाख्या दशा के नाम से परिचित है। स्वरूपानुसन्धान ठीक रहने पर इस अवस्था में प्रवेश के साथ-साथ ही स्वरूप का विकास होता है—यह महाव्योम है। इस व्योम में चन्द्र-सूर्य का सञ्चार नहीं है अर्थात् प्राण-अपान की क्रिया नहीं हैं, एवं प्रमाण-प्रमेय की क्रिया भी नहीं है। हमी का नामान्तर चिदाकाश है, क्योंकि इसी में चन्द्र-सूर्य लीन हो जाते हैं। इस अवस्था को प्राप्त होने मात्र से ही योगी कृतार्थ नहीं हो सकता, क्योंकि यहाँ आकर सुषुप्त रहने से यही मोह रूप में परिगणित होता है, एवं जाग्रत रह पाने से यह नित्य निरावरण आकाश के रूप में परिगणित होता है। जागे रहने का तात्पर्य यह है कि योगी को इस अवस्था में अपने सत्ता बोध में सतर्क रहना होता है—अर्थात् अनाख्या दशा में आत्मा अपना सत्ताबोध यदि बनाए रख सके तो सदा के लिये आवरण-रहित प्रकाश के राज्य में उन्नीत होने में समर्थ होता है। आत्मविमर्श न रहने पर यहाँ तक उत्थित हो कर भी पतित होना असम्भव नहीं है।

इस महाव्योम के वर्णन के प्रसङ्ग में उत्पलाचार्य ने कहा है—

“तदा तस्मिन् महाव्योम्नि प्रलीनशशिसाकरे।

सौषुप्तपदवत् मूढः प्रबुद्धः स्यादनाश्रितः” ॥

यहाँ तक ऊर्ध्वगति प्राप्त करने के बाद भी योगी के चित्त में शङ्का का उदय नहीं हो सकता, ऐसा नहीं है। किन्तु शङ्का के उदित होने पर भी योगी स्वात्मानुसन्धान रूप प्रयत्न के द्वारा उसे काट सकते हैं। यदि ऐसा अनुसन्धान न हो तो पतन असम्भव नहीं है। आत्मानुसन्धान रहने से स्पष्ट देखा जाता है कि विकल्परूपी समग्र जगत् तब अन्तर्मुख पद में लीन हो जाता है। तब आत्मा चराचर को प्राप्त करके उसी प्राप्त के उन्नास में एक रसमय स्थिति प्राप्त करता है। यह स्थिति परममातृ दशा में ही स्थिति है, और कुछ नहीं। ब्रह्मसूत्र में जो ‘अत्ता चराचरग्रहणात्’ कह कर आत्मा को चराचर समग्र विश्व के प्राप्तकर्ता के रूप में वर्णित किया गया है, यह वही है। स्वरूपानुसन्धान न रहने से इस स्थिति के ठीक विपरीत अवस्था का उदय होता है ; वह प्रमोद-विलास के रूप में मितप्रमातृभाव का विस्तार मात्र है।

(२ ख)

स्मरण रखना होगा कि स्वरूपगोपन और स्वरूपोन्मीलन ये दोनों व्यापार ही पूर्ण दशा में रहते हैं ; किन्तु मुख्य के प्रभाव से स्वरूपगोपन समूल उपसंहृत हो जाता है, अर्थात् महामाया निवृत्त होती है एवं बहिर्मुखी वृत्ति या संसार चक्र स्वात्माभि में अभेद ज्ञान में परिणत होता है एवं अन्तर्मुख पद के आश्रय से अद्वय स्वरूप में स्थिति होती है। यहाँ तक निष्पत्ति हो जाने पर इसके बाद की अवस्था बिना चेष्टा के ही संघटित होती है। तब फिर स्वरूप-गोपन नहीं होता एवं बाह्यवृत्ति भी नहीं जागती। इस अवस्था का पारिभाषिक नाम 'भावसंहार' है। यह उन्मना अवस्था में निर्विकल्प आत्मसंवेदन उदित होने पर प्रकाशित होता है। इस स्थिति में आत्मस्वरूपभूत ज्वलन्त अभिराशि में भावमय समग्र विश्व का उपसंहार घटित होता है। परासंवितरूपा देवी की महिमा से तब समस्त प्रमेयों का समूल उच्छेद होता है। इस अवस्था में एक ओर जैसे भेदज्ञान नहीं रहता, दूसरी ओर इसी प्रकार हेय व उपादेय बोध भी नहीं रहता। इसीलिये यह शङ्काशून्य व कल्पनाशून्य निर्विकल्प स्थितिरूप में वर्णित होती है।

किन्तु, तब भी यह पूर्णाहन्ता-स्वरूप नहीं है, क्योंकि संस्कार रहने से अतिसामान्य होने पर भी इदन्ता का लेश तब भी रह जाता है। कौल लोग कहते हैं कि पाँच संवित् देवियों द्वारा प्रमेय का समूल उच्छेद होने पर भी उसका संस्कार रह जाता है। इसी कारण इस स्थिति में योगी को ऐसा विमर्श होता है कि 'मैंने ही इन सब रूपों को अभिन्न रूप से अवभासित किया है'—अर्थात् संहार होने पर भी संस्कार रह जाने से संहार का परामर्श होता है। इसके बाद यह संस्कार रूप उपाधि भी फिर नहीं रहती। परासंवित् का यह रूप पूर्वोक्त पाँच रूपों को आत्मसात् करके प्रकाशित होता है। जब तक संस्काररूप उपाधि विद्यमान थी तब तक काल की कलना भी कुछ कुछ थी। किन्तु संस्कार नाश के पश्चात् जिस अहंभाव का उदय होता है, वह स्वभावभूत अहं है। योगी को इस समय की अनुभूति में 'सब कुछ मैं हूँ' ऐसा परामर्श देखा जाता है। किन्तु यह भी योगी की आत्मा रूपी शिव की पूजा की ही एक उच्च अवस्था है। इस अवस्था को लक्ष्य करके उत्पलाचार्य ने कहा है—

“तामगाधमविकल्पमद्वयं स्वस्वरूपमखिलायं विसरम्।

आविशजहमुमेश सर्वदा पूजयेयमभिसम्भवीय च ॥”

इसके बाद की स्थिति में परासंवित् जिस प्रकार आत्मप्रकाश करती है, वह भिन्न-भिन्न रूपों

का विकास एवं इन सब विकासों का अपने स्वरूप में विलयन सम्पन्न करती है। यह संहार से भी अधिक गम्भीर अवस्था है। पहले जिस 'भाव-संहार' की बात कही गई है वह प्रमेय पर्यन्त के संहार का नामान्तर है, किन्तु अब जिस संहार का स्वरूप प्रकट हुआ है, उसमें प्रमाण तक उपसंहृत हो गया है। महाकल्प के बाद जो संहार होता है, यह उसी के अनुरूप है। इस समय समस्त प्रमेय व प्रमाण चिद्रूपों दीप्ति में अली प्रकार लीन हो जाते हैं। यहाँ आचार्यों ने एक विषय में सम्भाव्यमान शङ्का का समाधान करने की चेष्टा की है। पहले संहार भूमि का जो विवरण दिया गया है उसके साथ वर्तमान भूमि की तुलना करने पर देखा जा सकेगा कि दोनों स्थलों पर ही शङ्का का उदय होना सम्भव है, किन्तु इन दोनों भूमियों का स्थितिगत पार्थक्य यह है कि निम्नभूमि पर इस शङ्का की विवृति के लिये अपना व्यक्तिगत प्रयत्न वा अनुसन्धान आवश्यक होता है। वह होने से शङ्का स्वभावतः निवृत्त होती है, और न होने से शङ्का निवृत्ति न होने के कारण पतन होता है। ऊपर की भूमि में भी शङ्का अवश्य ही उठ सकती है, किन्तु वह अपनी चेष्टा के बिना स्वयं ही कट जाती है। यहाँ शङ्कापद का तात्पर्य कर्तव्याकर्तव्य विचार ही है। यह भूमि सदाशिव-दशा के अनुरूप है। इस अवस्था में शङ्का और ग्लानि उत्थित होने पर भी योगी का विघ्न-उत्पादन नहीं कर सकते। इस स्थिति में प्रमेय सर्वथा विलीन है। अवश्य ही प्रमाण में स्थित प्रमेय की जीवनीशक्ति अभी भी वर्तमान है। यह जीवनी शक्ति हमारी दार्शनिक परिभाषा में द्वादश इन्द्रिय-रूप में वर्णित होती है। यह भी आगम मत में सूर्य का ही एक रूप है।

किन्तु इसके बाद की अवस्था में द्वादश इन्द्रियात्मक सूर्य अहङ्कार-रूपी परमादित्य में लीन हो जाता है। यह अहङ्कार ही प्रमाता है। इसी का नामान्तर किसी-किसी आगम के अनुसार 'अर्गशिखा' है। परासंविता के आठ रूपों में शब्दादि विषय रस के आत्मस्वरूप में कैसे लय होते हैं यह समझा गया। इस अवस्था में समस्त कलाओं का उपसंहार होकर केवल परमा कला या अमा कला वर्तमान रहती है। यही शिवकला व परप्रमातृरूपा है।

(२ ग)

यह जो अहङ्काररूपी परमादित्य की बात कही गई, यह परिच्छिन्न प्रमाता है, यह स्मरण रखना होगा। परमादित्य के बाद जिस अहंशक्ता का उदय होता है, वह परम आदित्य से उत्कृष्ट अवस्था अवश्य है, किन्तु वह भी परिच्छिन्न प्रमाता ही है। इसका पारिभाषिक नाम कालाभिन्न है। यह परमादित्य के ऊपर है, किन्तु तथापि यह अमित प्रमाता नहीं है। यह

एक ज्वलन्त स्थिति, संसार दग्ध हो गया है अवश्य, किन्तु तब भी लेख्यमात्र पशुत्वं वर्तमान है। योगी की इस स्थिति में विषय व इन्द्रिय का संस्कार मात्र भी नहीं रहता। एकमात्र इन्द्रियातीत निर्विकल्प प्रमाता ही प्रकाश रूप से विद्यमान रहता है।

इसके पश्चात् रुदावस्था कट जाती है, रुदावस्था का अवसान होने पर भैरव अवस्था का उदय होता है। आदित्य के बाद रुद्र एवं रुद्र के बाद भैरव—यही क्रम है। भैरव का जो रूप सर्वप्रथम आत्मप्रकाश करता है, उसका नाम महाकाल भैरव है। परा संवित् यहाँ महाकालीरूप में प्रकाशित होती है। महाकाल भैरव पञ्चकृत्य का सम्पादन करते हैं, अवश्य ही निरपेक्ष भाव से नहीं, क्योंकि वे भी स्वतन्त्र नहीं हैं। जिनकी इच्छा से ये सृष्टि आदि पञ्चकृत्यों का सम्पादन करते हैं, वे स्वयं जगदम्बा हैं। इस अवस्था में इस परमतेज के गर्भ में सभी प्रकार की परिच्छिन्न अहन्ता एवं शून्यगत अहन्ता सब इस महाहिम में दग्ध हो जाती हैं; एकमात्र विश्व के साथ अभेदमय पूर्ण अहन्ता विद्यमान रहती है। योगी इस अवस्था में आने पर परमशिव की भाँति पञ्चकृत्यकारी हो जाते हैं। अवश्य ही परमशिव के पञ्चकृत्य इस अवस्था में व्यापिनी कला में प्रकाशित होते हैं, ऐसा बहुत से लोग कहते हैं। इसके पश्चात् महाकालभैरव भी नहीं रहते—यह महाभैरव की अवस्था है। यह महाकाल के अतीत है। इस स्थिति में सब कुछ शान्त है, किसी का संस्कार तक नहीं रहता। जो स्वात्मसंवेदन क्रमशः अधिकाधिक परिस्फुट होते-होते विकास पा रहा था, यहाँ वह पूर्ण हो जाता है। तब महाकाली भगवती भी अपने धाम या अकूल में प्रविष्ट होने के लिये उन्मुख होती हैं, इसीलिये यह काल द्वारा कलित अवस्था नहीं है। इस अवस्था में योगी व्यापिनी के पार समना भूमि में प्रविष्ट हुए हैं, ऐसा कहा जा सकता है। तब सृष्टि-संहार रूप काल नहीं रहता, साम्यरूप काल रहता है। तब काल को सत्ता मानो नहीं के समान ही प्रतीत होती है। इस अवस्था में अनन्त काल क्षणमात्र प्रतीत होता है। इस अवस्था की बात ही उत्पलाचार्य ने इस कारिका में कही है—

“न सदा न तदा न चैकदेत्यपि सा यत्र न कालधीर्भवेत्।

तदिदं अवदीयदर्शनं न च नित्यं न च कथ्यतेऽन्यथा ॥”

इसके बाद जो अवस्था है, वही क्रमविकास का अन्तिम स्वरूप है—यह परमशिव की अवस्था। यहाँ परासंविद् देवी के स्वरूप का साक्षात्कार होता है। देवी पूर्णरूपा व कृशरूपा एक साथ दोनों ही हैं। ये अघटन-घटन-घटीयसी हैं। जब ये स्वाश्रित देवीगणों का उदय करती हैं, प्रमाता-प्रमाण प्रमृति समस्त पक्षों का और सृष्टि आदि समस्त चक्रों का विकास

करती हैं, तब ये पूर्ण हैं ; और जब ये इन सबको अपने स्वरूप में लीन कर लेती हैं, केवल एक ही काल संकर्षिणी नामक चक्र अवशिष्ट रहता है, तब ये कृशानाम से अभिहित होती हैं ।

इस परम स्थिति में क्रम नहीं रहता, योगपथ भी नहीं रहता, क्रम-अक्रम का कोई सम्बन्ध भी नहीं रहता । क्रमविज्ञान में देवी का क्रमविकास होता है । ऐसा प्रतीत होता है कि इस विकास के फलस्वरूप प्रमेयादि क्रमशः स्वात्मसंविधि रूप में भासते रहते हैं ।

यही जीव का पूर्णत्वलाभ है । जो अखण्ड स्वातन्त्र्यमय बोधरूपी सच्चिदानन्दत्मक परब्रह्म या परमेशिव आगमशास्त्र में जीव का आत्मसाधना के चरम लक्ष्य के रूप में वर्णित हुए हैं, यह वही अवस्था है । महास्थिति में सब ही रहता है, अथवा कुछ भी नहीं रहता, एवं इस रहने व न रहने का विरोध भी नहीं रहता । सुतरां जीव, जगत् व ईश्वर सभी उस परम स्वरूप अद्वयरूप में प्रकाशमान होने पर भी उनका अपना-अपना वैशिष्ट्य भी वहाँ अक्षुण्ण रहता है । इस अवस्था में परम प्रकाश अखण्ड होने से समस्त अवान्तर भेद इसके साथ अभिन्न रूप में प्रकाशित होते हैं ; जीव के अनादि काल की त्रिताप-ज्वाला इस पूर्णत्व में अवगाहन करने के बाद चिरकाल के लिए शान्त हो जाता है । वस्तुतः यही परमपद है ।

विश्व भारती पत्रिका



अगस्त्य (नवमी शती ई०) जावा के चण्डी बनाने में प्राप्त मूर्ति

अगस्त्य-कथा एवं दक्षिण भारत तथा दक्षिणपूर्व एशिया में अगस्त्योपासना

रामकृष्ण द्विवेदी

सम्पूर्ण दक्षिणपूर्व एशिया में भारतीय सभ्यता एवं संस्कृति का प्रसार भारतीय इतिहास का एक गौरवपूर्ण पृष्ठ है। कई अर्थों में यह विश्व इतिहास का भी एक रोमांचक एवं संघटनायुक्त युग कहा जा सकता है। जिस प्रकार विशुद्ध यूनानी सभ्यता एवं प्राच्य संस्कृतियों तथा विभिन्न जातियों एवं वंशों के रक्त सम्मिश्रण से एक विशिष्ट हेलेनिस्टिक सभ्यता का उत्कर्ष हुआ था,^१ ठीक उसी प्रकार प्राचीनकाल में विशुद्ध भारतीय सभ्यता एवं दक्षिणपूर्व एशिया की क्षेत्रीय एवं जातीय संस्कृतियों में पारस्परिक आदान-प्रदान के फलस्वरूप एक नूतन सभ्यता एवं संस्कृति का प्रादुर्भाव हुआ, जिसे हम विभिन्न नामों यथा—बृहत्तर भारत या इन्सुल-इण्डिया को संस्कृति या दक्षिण पूर्व एशिया के भारतीय उपनिवेशीकरण द्वारा जनित संस्कृति की संज्ञा देते हैं।^२

दक्षिण-पूर्व एशिया में भारतीय सभ्यता के प्रसार की प्रक्रिया रक्त-रंजित नहीं थी।^३ प्रारम्भ में धार्मिक और व्यापारिक स्वार्थों को लेकर भारतीयों ने समुद्र-पार इन दूरस्थ देशों की यात्रा की। अवसर मिलने पर इन भारतीय वंशजों ने अपना राजनयिक प्रभाव स्थापित करने में भी कोई प्रयत्न शेष नहीं रखा।

१. टार्न, 'हेलेनिस्टिक सिविलिजेशन' लन्दन, १९५९ : तृतीय संस्करण : पृ० १-२ वान सिकिल ए पोलिटिकल एण्ड कल्चरल हिस्ट्री ऑफ इण्डो-एशियन वर्ल्ड (१९४८), भाग २-पृ० १२९, १४३।

२. वास्तव में उक्त सभी नाम भारतीय सभ्यता के प्रसार को व्यक्त करने के लिए सर्वथा अपर्याप्त हैं, और इसीलिए ये अपनाम हैं। बृहत्तर भारत प्रयोग के पीछे भारत का एक भौगोलिक प्रसार व्यक्त होता है जबकि यथार्थतः यह कोई पूर्वायोजित प्रसार नहीं था। यह सांस्कृतिक सम्मिश्रण की एक दीर्घकालीन प्रक्रिया थी जिसका परिणाम, प्रसार एवं विस्तार था—मूल उद्देश्य नहीं। यह सांस्कृतिक समन्वय की प्रक्रिया थी। उपनिवेशीकरण कभी भी भारतीय इतिहास का मूल मन्त्र नहीं बन सका। ६० पू० एशिया में भारतीय सभ्यता के प्रवेश एवं विस्तार की प्रक्रिया आदि से ही उपनिवेशवादी नहीं थी। धार्मिक, व्यापारिक और बाद में राजनैतिक प्रभावों के माध्यम से वहाँ की स्वदेशी संस्कृतियों तथा भारतीय सभ्यता में व्यापक स्तर पर एक सम्मिश्रण हुआ।

भारतीयों की इन यात्राओं के क्रान्तिद्वष्टा संभवतः अगस्त्य थे। अगस्त्य ऋषि न केवल समुद्री पर्यटन के प्रचेता थे वरन् वह आर्य संस्कृति के प्रसार के लिए भी समानरूप से उत्तरदायी थे। भारतभूमि पर आर्य अपने प्रसार क्रम में संभवतः संचयशील जातियों के संपर्क में आए, जिनमें भारत की मूल जातियाँ नाग-निषाद प्रमुख थे। नूतन सम्पर्क से नूतन समस्याओं एवं समाधानों की आवश्यकता पड़ी। ऐसी परिस्थिति में आर्यों ने ही समाज को बौद्धिक नेतृत्व प्रदान करनेवाले तथा युग-बोध करानेवाले ऐसे अनेक ऋषियों का प्रादुर्भाव हुआ जिनकी विशुद्ध आर्य उत्पत्ति के विषय में सहज ही सन्देह उत्पन्न होता है। इस प्रकार के एक ऋषि वशिष्ठ थे जिन्हें मित्र-वरुण का पुत्र और उर्वशी^४ के मन से उत्पन्न बताया गया है। स्पष्टतः उनकी माता का उल्लेख नहीं है। उनकी उत्पत्ति अप्सरा से भी बतलाई गई है।^५ वशिष्ठ की उत्पत्ति एक पुष्कर या कुम्भ से हुयी थी, जिसमें दोनों देवताओं, मित्र-वरुण का स्खलित वीर्य संचित किया गया था। 'देवता' या 'देवकन्या' से उत्पन्न होने का मतलब यही है कि पीछे के लोगों को वशिष्ठ का नाम नहीं मालूम था।^६ स्पष्टतः वशिष्ठ किसी आर्य-पूर्व मातृपूजक वर्ग की महिला से उत्पन्न हुए थे और इस प्रकार उनकी शुद्ध आर्य उत्पत्ति नहीं थी।^७ पितृ प्रधान आर्यों के समाज में जाने के लिए उन्हें किसी सम्माननीय पिता की आवश्यकता थी तथा साथ ही उन्हें अपनी अनार्य माता का उल्लेख भी वांछनीय नहीं था।^८ इसीलिए उन्हें मित्र-वरुण से, उर्वशी एवं अप्सरा से उत्पन्न बतलाया गया है। वशिष्ठ सुदास के पुरोहित थे जबकि उसके वंशानुगत पुरोहित भारद्वाज थे। नूतन एवं अज्ञात वंश (अनार्य) परम्परावाले वशिष्ठ का सुदास द्वारा पुरोहित के रूप में वरुण एक महत्त्वपूर्ण तथ्य है। भरतों के प्रताप बढ़ाने में वशिष्ठ का महत्त्वपूर्ण योगदान था।^९ वशिष्ठ ने यमुना के पार रहनेवाले अनार्य एवं लिग पूजक कबीलों यथा—भेद, अज, शिश्र एवं यक्षुओं को पराजित करने में सुदास की सहायता की थी।^{१०}

३. डी० डी० कोसाम्बी, 'द कल्चर एण्ड सिविलिजेशन आफ एंड्र्येण्ट इण्डिया लन्दन १९६५, पृ० ९७।

४. ऋग्वेद अ३३।११ 'उतासि मैत्रावरुण्येवशिष्ठोर्वश्याव्रह्मन् मनसो विजातः द्रप्सं स्कन्नं ब्रह्मणा दैव्येन विश्वेदेवाः पुष्करे त्वाददन्तः'।

५. ऋग्वेद अ३३।१२। ६. राहुल सांकृत्यायन, ऋग्वैदिक आर्य, पृ० ६५।

७. डी० डी० कोसाम्बी, 'द कल्चर एण्ड सिविलिजेशन आफ एंड्र्येण्ट इण्डिया, पृ० ८३।

८. वही, पृ० ८३। ९. ऋग्वेद अ३३।६।

१०. ऋग्वेद अ१८।१९ ; अ२१।५।

वशिष्ठ की ही भांति एक अन्य ऋषि अगस्त्य थे। अगस्त्य को वशिष्ठ का सहोदर बताया जाता है।^{११} ये भी मित्र-वरुण के पुत्र थे। परवर्ती साहित्य में अगस्त्य को 'कुम्भज' या 'घट योनि' कहा गया है।^{१२} यद्यपि स्पष्टतः वैदिक साहित्य में अगस्त्य को कुम्भज नहीं कहा गया है, किन्तु मित्रावरुण का पुत्र एवं वशिष्ठ का सहोदर होने के कारण परोक्षभाव से उनकी कुम्भ से उत्पत्ति मानी जा सकती है। संभवतः पुराणों में इसीलिए अगस्त्य को स्पष्टतः घटयोनि या कुम्भज कहा गया है। चूँकि वशिष्ठ मित्रावरुण के स्वक्षित कीर्य के कुम्भ (पुष्कर) में संव्रित किए जाने से उत्पन्न हुए थे और वेद में अगस्त्य को वशिष्ठ का सहोदर बताया गया है, इसलिए कुम्भ से अगस्त्य की उत्पत्ति सर्वथा तर्कसंगत है। श्रुतः कुम्भ गर्भ का प्रतीक है और फलतः यह 'गर्भ' किसी मातृ का वाचक।^{१३} आर्यों के प्रारंभ पुरोहित के रूप में इस प्रकार के अनेक कुम्भज ऋषियों की परिकल्पना परवर्ती आर्यों की एक मौलिक उद्भासना थी।^{१४} आर्यों एवं स्वस्थानिक जातियों के सम्मिश्रण से एक नये पुरोहित वर्ग का जन्म हुआ था जो सम्पूर्ण आर्य कर्मकाण्ड का जन्मदाता था और कालान्तर में जिसने धर्म पर अपनी एकस्वता स्थापित कर ली थी। इनकी सबसे अधिक महत्त्वपूर्ण उपलब्धि आर्योत्तर, आर्य विरोधी कबीलों तथा उनके अनेक नए सम्प्रदायों का आर्य-संस्कृति के साथ समन्वय थी, जो बाद में समान देवताओं की उपासना करनेवाले एक नए समाज के रूप में विकसित हुई। यह उल्लेखनीय है कि वशिष्ठ एवं अगस्त्य दोनों ही (Exogamous Clan) गोत्रान्तर या बहिर्जातीय विवाह से जनित कबीले के प्रवर्तक थे।

अगस्त्य की कहानी केवल ऋग्वेद में ही नहीं मिलती। अगस्त्य-कथा की परम्परा के विकास की कहानी ऋग्वेद से लेकर मध्ययुग की अन्तिम सीमा, और ब्रज-तन्त्र आधुनिक साहित्य में भी प्राप्त होती है। अपनी प्रसिद्धि के उषस् काल में, विशेषतः ऋग्वेद में अगस्त्य अधिक महत्त्वपूर्ण ऋषि नहीं प्रतीत होते। ऋग्वेद के प्रथम मण्डल में उन्होंने केवल छब्बीस सूक्त लिखे हैं।^{१५} इस प्रकार ऋग्वेदिक सूक्तकारों में उनका सातवाँ स्थान है। ऋग्वेद में प्राप्त होने वाली अगस्त्य विषयक बातें उनके परवर्ती स्वस्म तथा उपलब्धियों से अधिकांशतः निम्न हैं।

११. वही, ७३३।१०; राहुल सांकृत्यायन, ऋग्वेदिक आर्य, पृ० ६२।

१२. भा० पुराण, १८-५।

१३. डी० डी० कोसम्बी, 'क्वैर एण्ड सिविलिजेशन आव एन्ड्येन्ट इन्डिया', पृ० ८३।

१४. वही, पृ० ८३।

१५. ऋग्वेद, १।१६५-१९१।

अगस्त्य विषयक पौराणिक कथाओं का लेख भी हमें ऋग्वेद में नहीं प्राप्त होता। १६ अपने सहोदर वसिष्ठ का नामोल्लेख न करना किन्तु अपनी कामाधीरा पत्नी लोपामुद्रा का विषयतापूर्ण उल्लेख, १७ आर्यों की पशुपाल सभ्यता के कुछ खाद्यान्त, यथा, करम्म (शक्नु) जिसे ओषधिरूप कहा गया है और जिससे पोषक और दृढ़ होने की प्रार्थना की गयी है १८, तथा कुछ अन्य कुम्बादु कैरीतुल्य तृण, यथा—शर, कुशर, दर्भ और मूँठा १९ आदि का वर्णन ऋग्वेद की अगस्त्य कथा में मिलता है। एक सूक्त में वातापि (?) से भी स्थूल होने की प्रार्थना की गयी है। २० अगस्त्य कथा के कुछ परवर्ती रूप, यथा उनका विन्ध्य के पार दक्षिण में जाना, समुद्रपान, उनका पर्वतों का गुरु होना आदि कुछ ऐसे तथ्य हैं जिनकी उत्पत्ति ऋग्वेदिक अगस्त्य की कहानी में प्राप्त नहीं होती। उनका दक्षिणापथ नो जाना दूर रहा, ऋग्वेद में उन्हें सप्तसिन्धु निवासी पाँच आर्यजनों के योगक्षेम का शुभेच्छु बतलाया गया है। २१ इस प्रकार ऋग्वेद में अगस्त्य न तो विन्ध्य के पार गए हैं, और न उसकी आवश्यकता ही थी। ऋग्वेदिक अगस्त्य के लिए विन्ध्य के दक्षिण में जाने से पूर्व यमुना-गंगा की हरित एवं उर्वर घाटी में प्रवेश एवं प्रसार करना न केवल तात्कालिक आवश्यकता ही बरन् उपयोगी भी था। वस्तुतः ऋग्वेद के भौगोलिक क्षितिज में अगस्त्य का विन्ध्य पार जाना एक तर्कहीन एवं हास्यास्पद कहानी प्रतीत होगी। ऋग्वेदिक आर्यों का प्रसार केवल सप्तसिन्धु में ही था, यह प्रायः एक निश्चित ऐतिहासिक तथ्य है। वातापि का नामोल्लेख तो ऋग्वेद में मिलता है, किन्तु उत्तरकालीन कथा के सन्दर्भ में ऋग्वेदिक वातापि का क्या महत्व था, कहना मुश्किल है।

पुराणों में हमें अगस्त्य कथा का एक परिवर्तित एवं उप वृद्धित स्वरूप दृष्टिगोचर होता है। प्राचीन राजाओं, पुरोहितों, ऋषियों एवं अन्य प्रतिभाओं से संबंधित कथाओं को तोड़ मरोड़ कर देशकाल की नूतन परिस्थियों के अनुरूप ढालने की एक प्रवृत्ति हमें पुराण-साहित्य में सामान्यतः प्राप्त होती है। अगस्त्य की यह कथा भी इससे वंचित न रह सकी। भागवत पुराण २२ में अगस्त्य को मलय पर्वत का निवासी बतलाया गया है। वह अपनी पत्नी लोपामुद्रा के साथ वहाँ रहते थे। उनके चार हाथ थे। उनके जन्म के विषय में वैदिक

१६. रा० सांकृत्यायन, ऋग्वेदिक आर्य, पृष्ठ ७२। १७. ऋग्वेद, १।१७९।४।

१८. वही, १।१८।७।१०।

१९. वही, १।१९१।३।

२०. वही, १।८७।१०।

२१. वही, १।१७६।३।

२२. भागवद् पुराण, X, ७९।१७।

युग से चली आने वाली कथाओं का अपरिवर्तित स्वरूप हमें दिखलाई पड़ता है। १२३ वशिष्ठ को इसमें भी अगस्त्य का सहोदर बतलाया गया है। १२४ विन्ध्य को विनत करने की कहानी का भी उल्लेख हमें पुराणों में प्राप्त होता है। तारक एवं अन्य असुरों से उत्पीड़ित देवताओं की प्रार्थना पर उन्होंने समुद्र क्षोषण किया। १२५ यहाँ देवताओं को पीड़ित करनेवाले असुर काल्यक नहीं बरन् तारक और अन्य असुर थे। वह हल्यक के अतिथि थे, जिसने उनके आतिथ्य में अपने अनुज वातापि को मारकर उसका मांस खिलाया था। १२६ अपनी पत्नी लोपामुद्रा के साथ मलय कूट पर अगस्त्य को तपस्या, उनके चतुर्भुज स्वरूप आदि का वर्णन भी पुराणों में हुआ है। १२७ इसके साथ ही साथ अगस्त्य से संबंधित पर्वतों २८, आश्रमों २९ एवं भवनों ३० और सरोवरों ३१ आदि के वर्णन प्रायः हमें पुराणों में प्राप्त होते हैं।

स्कन्द पुराण में भी, जिसकी रचना अपेक्षाकृत अधिक बाद की है, अगस्त्य कथा का एक उपवृंहित स्वरूप प्राप्त होता है। स्कन्दपुराण में वर्णित अगस्त्य कथा के कुछ रूप — यथा लोपामुद्रा से विवाह ३२ तथा विन्ध्य पर्वत का ऋक्ना ३३ आदि सामान्य प्रसंग हैं। वह मित्रावरुण के पुत्र थे। ३४

इस प्रकार हम देखते हैं कि संपूर्ण-पौराणिक साहित्य में अगस्त्य-कथा में प्रायः तोड़ मरोड़ की गई है। किसी विशेष प्रसंग के साथ उसकी अनुकूलता लाने के लिए उसे बढ़ाया घटाया

२३. वही, VI १८-५; ब्रह्माण्ड पुराण, IV ५-३८ मत्स्य, ६१-२१-३१; २०१-२९; २०२-१।

२४. वही, VI १८-५।

२५. वही, VI ३-३५; मत्स्य पुराण, ६१-१७; ३६-४१; ब्रह्माण्ड पुराण III ५६-५३।

२६. भागवत, VI १८-१५।

२७. भागवत VI ३-३५; मत्स्य ६१-१७, ३६-४१; ब्रह्माण्ड पु० III ५६-५३।

२८. मत्स्य पुराण, १२४-९७। २९. वही, १६३, ७४।

३०. वही, १९१-१५-१८ X; महाभारत (पूना सं.) III ९७, २६।

३१. वायु पुराण, १०८-४५। इसमें उदयन्तक पर्वत पर स्थित अगस्त्य कुण्ड का वर्णन किया गया है। स्कन्द पुराण, III, काशी खण्ड, अध्याय ३, १-१०७ में अगस्त्याश्रम का उल्लेख प्राप्त होता है।

३२. स्कन्दपुराण, व्यंकटेश्वर प्रेस बम्बई, काशी खण्ड, अध्याय ४।

३३. वही, काशी खण्ड, अध्याय ५। ५३-५५।

३४. वही, V, ८७।

गथा है। भागवत पुराण में अगस्त्य के चतुर्भुज स्वरूप तथा मत्स्य पुराण ३५ में उनकी उपासना का उल्लेख मिलता है यहाँ अगस्त्योपासना के परिप्रेक्ष्य में अधिक महत्वपूर्ण है।

पुराणों के पश्चात् उप पुराणों में भी अगस्त्य कथा के बीज मिलते हैं। विष्णु धर्मांतर पुराण में, ३६ जिसकी रचना ४०० से ६०० ई० के मध्य हुई थी ३७, भी अगस्त्य की कथा प्राप्त होती है ३८। यह मुख्यतः एक मुख्य वैष्णव उपपुराण है तथा इसमें अगस्त्य की कथा का उल्लेख राम के प्रसंग में हुआ है। इसमें समुद्र में छिपे हुए राक्षसों की खोज के लिए अगस्त्य द्वारा समुद्रपान, सूर्य-चन्द्र के पथ को अवरुद्ध करनेवाले विन्ध्याचल को झुकने तक आदेश देना, वातापिन् को पूर्णतः इज्जत करने एवं राम-लक्ष्मण को वाणों को अजेय वैष्णव तेजस् प्रदान करने की कहानी का वर्णन प्राप्त होता है।

दूसरा प्रमुख एवं प्राचीन वैष्णव उप पुराण नरसिंह पुराण ३९ है, जिसका रचनाकाल ४००-५०० ई० के उत्तरार्ध में होने की प्रबल संभावना है ४०। इस ग्रंथ में भिन्न-वरुण और उर्वशी से अगस्त्य एवं वसिष्ठ की उत्पत्ति बतलाई गई है। वरुण ने उर्वशी को कुक्षेत्र के वन में पुण्डरीक नामक सरोवर में देखा था ४१ इसके साथ ही इस पुराण में भी अगस्त्य को रामकथा से सम्बन्धित बतलाया गया है। राम ने रावण से युद्ध करने के पूर्व अगस्त्य द्वारा प्रदत्त आदित्य-हृदय नामक मन्त्र का उच्चारण किया था ४२

रामायण में भी अगस्त्य-कथा प्रायः अपने पूर्ण विकसित स्वरूप में दृष्टिगत होती है।

३५. मत्स्य पुराण, ६१-४४-४५, जो अगस्त्य की पूजा करता है, वह सातों संसार का अधिपति होता है।

३६. बेंकटेश्वर प्रेस बम्बई से प्रकाशित।

३७. भार० सी० हाजरा, 'स्टडीज इन द उपपुराणाज्' भाग-१, पृ० २०६ एवं २१० (कलकत्ता १९५८)।

३८. विष्णु धर्मांतर पुराण २१३-२१५।

३९. उद्धवार्थ द्वारा संपादित एवं गोपाल नारायण एण्ड कम्पनी, बम्बई द्वारा प्रकाशित द्वितीय संस्करण, १९११।

४०. भार० सी० हाजरा, पूर्वीय ग्रन्थ, पृ० २४०-२४२।

४१. नरसिंह पुराण, अध्याय ६। डॉ० भार० सी० हाजरा ने इस पूरे अध्याय को बाद में प्रक्षिप्त माना है। तु० की०, 'स्टडीज इन द उपपुराणाज्', पृ० २५२।

४२. वही, अध्याय ५२, ९६-९७।

इसमें उन्हें 'अगस्ति' ४३ कहा गया है तथा दक्षिण में रहनेवाला ऋषि बतलाया गया है। महाकाव्यों के देवमण्डल में ऋषियों की स्थिति सदैव द्विविधाजनक ही रही है। एक ओर तो वे पितृ या कुल संस्थापक पितामह माने जाते थे, दूसरी ओर उन्हें देवताओं के रूप में भी मान्यता मिलती रही है। ४४ प्रायः उन्हें अग्निदेव या तारों के रूप में मानकर गौरवान्वित किया गया है। इस प्रकार अगस्त्य आकाश में अगस्त्य तारे (Canopus Star) के नाम से प्रतिष्ठित हैं। ४५ मित्रावरुण का पुत्र होने के कारण वशिष्ठ के सहोदर थे। कथा के इस भाग के बीज हमें ऋग्वेद में मिलते हैं। ४६ उन्हें कुम्भज या कुम्भ-संभव कहा गया है। ४७ लोपामुद्रा के लिए आभूषणों की मांग पर इत्थक ने उन्हें अपना अनुज जातापि खाने को दिया। ४८ काल्य असुरों को पृथ्वी से निर्मूल करने की 'लोकभाषना' से उन्होंने समुद्रपान किया। ४९ दक्षिण में जाते समय (रामायण के अनुसार दक्षिण-विजय करते समय ५०) उन्होंने विन्ध्य को ऋकने का आदेश दिया। रामायण में उनका संबंध राम से है। राम उनके पास गए ५१ तथा उनको अगस्त्य ने शस्त्र दिए। ५२ हरिवंश ५३ एवं रामायण ५४ में अगस्त्य का आवास कुंजर बतलाया है। रामायण में ही उनका आश्रम गोदावरी तट पर रामगिरि के समीप तथा मलय पर स्थित बतलाया गया है। ५५ रामायण में रामकथा के सन्दर्भ में अगस्त्य एवं उनके भाई शरभंग ऋषि का उल्लेख है। ५६ अग्निवेश द्रोण के गुरु थे, अग्निवेश स्वर्ग्य भारद्वाज के शिष्य। ५७ एक अन्य स्थान पर अग्निवेश को अगस्त्य का शिष्य

४३. रामायण ३।११।४०-४१, ५५-६७।

४४. हापकिन्स, एपिक माइथालोजी, पृ० १७६।

४५. वही, पृ० १८५; अगस्त्य ऋषि दक्षिण के सप्तर्षियों के मण्डल में प्रमुख हैं। यह उत्तर के सप्तर्षि-मण्डल के 'ऋषियों' को अन्य 'दिशाओं' में ले जाने की एक प्रवृत्ति थी। पृ० ११६

४६. तु० की० ऋग्वेद, अ३३।१०।

४७. महाभारत, (पूना सं.), III ९६, २. कुम्भयोनिमुपागमत्।

४८. वही, III ९७, ६-७; रामायण ३।११।५७।

४९. महाभारत, (पूना सं.) III, १०३, १३७। ५०. रामायण, ६।११८, १४।

५१. रामायण, ३-११-३३।

५२. वही, ६-१११-४।

५३. हरिवंश, १५-८४-५।

५४. रामायण, ४-४१-३५।

५५. वही, ३-११-३९; ४-४१-१६, ६-१२६, ४१।

५६. वही, ३-११-२९ और आगे।

५७. महाभारत, (पूना सं.), I १२१, ६।

बतलाया गया है। ५८ हम आगे बताएंगे कि दक्षिणपूर्व एशिया में द्रोण एवं अगस्त्य की परम्पराओं में किस प्रकार के ताल मेल किए गए हैं। ५९ वरुण-पुत्र अगस्त्य ने समुद्र में छिमे हुए काल्येय असुरों की खोज के लिए ६० समुद्रपान किया। काल्येय वृत्र के समर्थक थे, जो वरुण का शत्रु था। वरुण पुत्र अगस्त्य ने इनको पराजित किया था। ६१ वातापि को भी प्रह्लाद के गोत्र का बतलाया गया है। ६२ अगस्त्य एवं लोपामुद्रा का विवाह बहिर्विवाह का एक अन्यतम प्रमाण है। वस्तुतः विदर्भ (आधुनिक बरार) की राजकुमारी लोपामुद्रा ६३ का अगस्त्य से विवाह, अगस्त्य के दक्षिणी भारत में जाने एवं आर्य संस्कृति के प्रचार करने से घनिष्ट रूप से संबंधित है। महाकाव्य में विन्ध्य के पार जाने का भी उल्लेख किया गया है। ६४

इन प्रमुख ग्रन्थों के अतिरिक्त भी अगस्त्य कथा का प्रवाह अनवरत रूप से पूर्व एवं उत्तर-मध्यकाल में चलता रहा। ब्रह्म पुराण ६४ (९००-१००० ई०) कम्ब रामायण ६५ (तमिल भाषा में १०००-१२०० ई०), योगवासिष्ठ ६६ (८०० या ११००-१२०० ई० (?)) आनन्द रामायण ६७, शिवपुराण ६८ (१३००-१४०० ई०)

५८. महाभारत, १-१३९, ९ और आगे, (पूना सं०) ५९. आगे पृ० पर देखिए।

६०. महाभारत III १०३, १-३ (पूना सं०)

६१. वही, (पूना सं०), III १०३, ११-१४।

६२. महाभारत (पूना सं०) III ९७-२६ 'प्रह्लादिरेव वातापिगस्त्येन विनाशितः' किन्तु महाभारत की कुछ पाण्डुलिपियों यथा S_1 , K_2 , G_1 , ३, और M में वातापि को 'प्रह्लादि' और T_1 , G_2 ये 'प्रह्लादि' कहा गया है। K_3 में प्रह्लादि: पाठ है।

६३. वही, III ९५-७; III ९३-२-१२ (पूना)

६४. वही १०२-११-१३ (पूना सं०) ६५. ब्रह्म पुराण, अध्याय ८४।

६५. कम्ब रामायण ३-३ इसमें अगस्त्य को मङ्गुर तमिल भाषा का प्रवर्तक माना गया है।

६६. योगवासिष्ठ में अगस्त्य कुसीक्ष की शिक्षा के लिए वाल्मीकि-अरिष्टनेभि संवाद बुरहाते हैं।

६७. आनन्द रामायण, १, १०, २१५-२१९ अगस्त्य शुक नामक ब्राह्मण के यहाँ गए जहाँ उसने उन्हें मांस खिलाया था।

६८. शिवपुराण (बैकटेश्वर प्रेस) ३, ५३-५५; इसमें अगस्त्य ने राम को रावण की हत्या करने के लिए शिव की शरण लेने तथा उनकी उपासना करने को कहा है।

उन्मत्त राघव ६९ (१४०० ई०), सरलादास कृत उडिया महाभारत ७० (१४००-१५०० ई०) कृतिवास रामायण ७१ (१४००-१५००) हनुमत्संहिता ७२ (१५००-१६०० ई०) तथा तोखे रामायण ७३ (१५००-१६०० ई०) में अगस्त्य के कथा के विविध, विस्तृत, उपवृद्धित एवं परिवर्तित स्वरूप प्राप्त होते हैं। स्पष्टतः इन ग्रन्थों में अगस्त्य की प्राचीन एवं मूल परम्परा विशेषतः विन्ध्य के पार जाने, समुद्र क्षोषण, लोपामुद्रा से विवाह तथा काल्ये दानवों की क्यार्ये अपने क्रमिक रूप से नहीं मिलती हैं। इसके विपरीत प्रायः उक्त सभी ग्रन्थों में अगस्त्य या उनके आश्रम को अनिवार्यतः दक्षिणभारत में स्थित बतलाया गया है। राम अपने वनवास में दक्षिण में उनसे मिले, उनके आश्रम पर गए तथा उनसे शास्त्रास्त्र की प्राप्ति भी की। अनिवार्यतः इन मध्ययुगीन ग्रन्थों में अगस्त्य की कहानी राम-कथा के साथ कुछ मिल कर केवल अपने अस्मीभूत स्वरूप में मिलती है। इन ग्रन्थों में वस्तुतः अगस्त्य परम्परा निष्प्राण हो गयी है, केवल उसकी एक क्षीण स्मृति प्रणकारों के मस्तिष्क में दृष्टिगत होती है, जिसका उपयोग रामकथा को आगे बढ़ाने के लिए सुविधानुसार किया गया है।

भारतीय वाङ्मय में अगस्त्य को दो प्रधान उपलब्धियाँ बतलाई गई हैं...प्रथम विन्ध्य के दक्षिण में आर्य सभ्यता एवं संस्कृति का प्रसार और दूसरा संभवतः इस उद्देश्य को पूर्णत्व प्रदान करने के पश्चात् समुद्र के पार स्थित द्वीपों एवं देशों में आर्य सभ्यता का प्रसार। अगस्त्य की प्रथम उपलब्धि से संबंधित साक्ष्य अनुश्रुतियों एवं देवाख्यानो (Myths) के रूप में भारतीय वाङ्मय में बिखरे पड़े हैं। इन आख्यानों में अगस्त्य के इस ऐतिहासिक कार्य की मूलक मिलती है। हाल्टशमान ने उन्हें विन्ध्य के दक्षिण में जानेवाला प्रथम आर्य

६९. उन्मत्त राघव (ले० भाष्कर भट्ट) निर्णसागर प्रेस, १९२५। इसमें अगस्त्य की सहायता से सीता की खोज करने की बात का उल्लेख है।

७०. सरलादास कृत उडिया महाभारत, कटक १९५२, में अगस्त्य ने विल्का के राजा को रामकहानी सुनाई थी।

७१. कृतिवास रामायण (बंगला) ७, २ में इन्द्रजित को मारने के लिए अगस्त्य राम का संवाद हुआ है।

७२. हनुमत्संहिता या महारासोत्सव, लखनऊ १९०४ में हनुमान-अगस्त्य संवाद के रूप में सरयू तट पर राम की रामलीला का वर्णन किया गया है।

७३. तीसरे रामायण (कन्नड़) ६-५१ में अगस्त्य ने राम को त्रिमूर्ति नामक बाण दिया था और रामने उसी बाण से रावण को मारा।

विजेता माना है।^{७४} उनकी दूसरी उपलब्धि विषयक प्रमाण दक्षिण-पूर्व-एशिया से प्राप्त कई अभिलेखों में प्राप्त होते हैं। वहाँ पर अगस्त्य के इन कार्यों की एक धूमिल एवं क्षीण रेखा उनकी जीवन्त स्मृति में सुरक्षित है। दक्षिण पूर्व एशिया में उनके कार्य का एक हचिर संस्मरण उनकी पूजा में सुरक्षित है। महर्षि अगस्त्य की प्रतिष्ठा एक देवता के रूप में दक्षिण पूर्व एशिया के द्वीपों में की गई और उनकी पूजा के निमित्त देवालय स्थापित किए गए। अगस्त्य विषयक अनुश्रुतियों में निश्चय ही सुदूर-अतीत में दक्षिण एवं दक्षिण-पूर्व की ओर आर्य संस्कृति के सुदूर देशों में प्रवेश, प्रचार एवं प्रसार की एक विस्मृत गूँज प्रतिचिन्तित होती है। इस परिप्रेक्ष्य में अगस्त्य ऋषि से संबंधित परंपराओं की एक ऐतिहासिक व्याख्या सम्भव प्रतीत होती है। यहाँ पर हमारा उद्देश्य अगस्त्य परक अनुश्रुतियों की भारत के सन्दर्भ में एक ऐतिहासिक विवेचना प्रस्तुत करने का है। साथ ही हम अगस्त्य के उस स्वरूप का भी विवेचन करेंगे जो उनको दक्षिण पूर्व एशिया में देवत्व प्रदान करने के लिए मूल रूप से उत्तरदायी कहा जा सकता है। अगस्त्य परक परम्पराओं में उनको भारत में ऋषित्व से दक्षिण पूर्व एशिया में देवत्व प्रदान करने तक की एक लम्बी कहानी है, जिसमें सुदूर अतीत में आर्य संस्कृति के प्रसार की धुँधली स्मृति अभी तक संजोयी हुई है। निश्चय ही यदि हम दक्षिण पूर्व एशिया में प्रचलित अगस्त्य-उपासना का भारत, विशेषतः दक्षिण भारत के परिप्रेक्ष्य में अध्ययन करें तब हमें अपने इतिहास के एक ऐसे विस्मृत पृष्ठ का पता चलता है, जिस पर समय एवं अतीत की परतें चढ़ चुकी हैं। किन्तु जैसे जैसे हम अगस्त्य परम्पराओं के विकास का क्रमिक अध्ययन करते हैं, वैसे वैसे इतिहास की परतें खुलती जाती हैं।

भारत में अगस्त्य केवल एक ऋषि के रूप में मान्यता एवं लोकप्रियता प्राप्त कर सके, वह भी एक ऐसे ऋषि के रूप में, जो पौराणिक रूप से कुम्भ से उत्पन्न होने के कारण 'कुम्भज' कहे गए, किन्तु वस्तुतः जो ऋग्वेद में मन्त्रों एवं सूक्तों के प्रणेता थे।^{७५} उन्होंने गार्हस्थ्य एवं तपश्चर्या दोनों ही धर्मों को अपने व्यक्तित्व में पूर्णतः समाहित कर रखा था। अतएव केवल उनके पौराणिक प्रसव को छोड़कर निश्चय ही उनके व्यक्तित्व एवं कृतित्व में ऐतिहासिकता परिलक्षित होती है।^{७६} यह पूर्णतः एक दूसरी वस्तु है कि वह एक ऐतिहासिक 'व्यक्ति' न होकर ऐतिहासिक ऋषि थे।

७४. जेड० डी० एस०-जी, १८८०, भाग ३४, पृ० ५९६।

७५. ऋग्वेद, वैदिक इण्डेक्स।

७६. द वैदिक एज, (के० एस० मुंशी द्वारा सम्पादित) पृ० २८८।

भारत की समन्वित संस्कृति के उत्कृष्ट काव्य महाभारत में अगस्त्य परम्परा का और अधिक विकसित स्वरूप देखने को मिलता है। इन कथाओं में अगस्त्य का दक्षिण-भारत से सम्बन्ध और अधिक निखरा हुआ प्रतीत होता है। महाभारत में अगस्त्य कथा के विश्लेषण से हमें उसके तीन विशिष्ट पक्ष दिखलायी पड़ते हैं :—

१. विदर्भ (आधुनिक बरार) की राजकुमारी लोपामुद्रा के साथ अगस्त्य का विवाह। लोपामुद्रा द्वारा अधिकाधिक अलंकारों एवं ऐश्वर्यपरक प्रसाधनों की मांग जिसकी पूर्ति के लिए अगस्त्य की मनिमति के दैत्य राजा इल्वल से याचना। ७७

२. समुद्र में छिपे हुए देवताओं के शत्रुओं के विनाश के लिए अगस्त्य द्वारा समुद्र का जल पिया जाना। ७८

३. किसी अज्ञात उद्देश्य की पूर्ति के लिए अगस्त्य का दक्षिण भारत में जाना और विन्ध्य पर्वत को अपने लौटने के समय तक न बढ़ने का आदेश देना। ७९

उक्त विश्लेषण के प्रथम एवं तृतीय सन्दर्भ से यह स्पष्टतः ज्ञात होता है कि अगस्त्य ने न केवल दक्षिण भारत की यात्रा की वरन् वहाँ विदर्भ की राजकुमारी से अन्तर्जातीय विवाह भी किया। ८० यह उल्लेखनीय है कि दक्षिण भारत अगस्त्य का कार्यक्षेत्र था, जन्मस्थान नहीं। इसी से दक्षिण भारत में अगस्त्य से संबंधित अनेक स्थानों की उपस्थिति का रहस्य समझ में आता है। ८१ आर्य एवं आर्येतर वंशों के मध्य एक सम्मिश्रण की यह प्रक्रिया भारत की समन्वित संस्कृति का प्रसार इस प्रकार एक ओर तो शान्तिपूर्ण उपायों के माध्यम से और दूसरा विजय की अपेक्षा जातीय सम्मिश्रण से अधिक हुआ। ८२ लोपामुद्रा की आर्थिक

७७. महाभारत (पूना से) III, ९५, III ९४ ; III ९६ ; III ९७, ६ ४ 'इल्वलो नाम दैतेय आसीत्कौखरेदनः। मणिमत्यां पुरि पुरा वातापिस्तस्य चानुजः'।

७८. वही (पूना सं०), III १०३, १-१४।

७९. वही (पूना सं०) III, १०२; १३।

८०. देखिए पृ० सं० ३।

८१. जेड० डी० एम० जी० १८८०, भाग ३४, पृ० ५८९-५९६ पर एडोल्फ हाल्डश-मान का शोध पत्र 'डेर हीलिगे अगस्त्य नाख डेन एरबाइलुगेन डेस महाभारत'। इस निबंध के अपेक्षित अंशों के भाषान्तर के लिए लेखक डा० एम० एन० दासगुप्त भूतपूर्व प्राध्यापक रूसी भाषा, प्रयाग विश्वविद्यालय का कृणी है।

८२. द वैदिक एज, के० एम० मुंशी द्वारा सम्पादित पृ० ३१५ ; महाभारत के टीकाकार नीलकण्ठ ने इसे क्षत्रिय एवं ब्राह्मण जाति के मध्य का विवाह माना है।

आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए, आर्य राजाओं द्वारा पूर्णतः निराश किए जाने पर अगस्त्य मनिमति के बैद्यराज इत्थल के पास गए। इत्थल ने छद्म से आतिथ्य-सत्कार के बहाने ब्रह्मर्षि अगस्त्य की हत्या के लिए अपने भाई वातापि का मांस खिलाया। वातापि को जब इत्थल ने अगस्त्य का पेट चीरते हुए निकलने को कहा तब वातापि उनके उदर से नहीं निकल पाया। वातापि को अगस्त्य ने पूर्णतः पचा लिया था। ८३ वातापि के अगस्त्य द्वारा पाचन की इस कथा में दक्षिण भारत की सभ्यता को हजम करने की घटना की एक जीवन्त स्मृति शेष रह गयी है। इस सन्दर्भ में यह उल्लेखनीय है कि पश्चिमी दक्कन में वातापि नामक एक नगर सुरक्षित था, जिसे आजकल 'बादामी' कहते हैं और जो प्रारम्भिक चालुक्यों की राजधानी थी। सम्भव है वातापि को हजम करने की कहानी में दक्षिण भारत से अगस्त्य का प्रथम सांस्कृतिक संबंध व्यंजित होता हो।

दक्षिण भारत के संबंध में अगस्त्य की एक अन्य कथा भी महाभारत में है। अगस्त्य किसी उद्देश्य की पूर्ति के लिए दक्षिण की ओर गए और उन्होंने वर्धमान विन्ध्य पर्वत से अपने जाने के लिए मार्ग देने की याचना की थी। साथ ही उन्होंने इससे उस समय तक झुके रहने की प्रार्थना की जब तक वह वापस न लौट जाते। अगस्त्य नहीं लौट सके। ८४ इस कहानी से भी अगस्त्य की दक्षिण में विन्ध्य पार की यात्रा का एक पौराणिक स्वरूप देखने को मिलता है।

रामायण ८५ और महाभारत दोनों में ही अगस्त्य की दक्षिण भारत की यात्रा के संस्मरण दृष्टिगत होते हैं। दोनों में ही अगस्त्य आश्रम की चर्चा की गई है। राम ने लक्ष्मण को अगस्त्याश्रम का परिचय दिया था और महाभारत में लोमश ने युधिष्ठिर को अगस्त्याश्रम ८६ के प्रति संकेत दिया था। रामायण में (बाद की पाण्डुलिपियों में) अगस्त्य से सम्बन्धित

८३. रामायण, अरण्य, ११, ५५, ५६।

८४. महाभारत, (पूना सं०), III १०२, १३, तु० की० अद्यापि दक्षिणादेशाद्वासरणिर्न विवर्तते।

८५. रामायण, अरण्य काण्ड ११, ५५-५६, इत्थल की कथा।

८६. महाभारत, ३, ९९, २९ तथा ३-१०३। प्रथम उल्लेख में अगस्त्याश्रम उस स्थान को कहा गया है जहाँ पर अगस्त्य के पुत्र 'दददस्यु' के कारण उनके पितरों को रुद्ध लोक प्राप्त हुए थे। बाद वाले सन्दर्भ में अगस्त्य के आवास आश्रम का बोध होता है। तु० की०, मागवतपुराण, ११-९५।

एक अन्य कहानी पढ़ने को मिलती है। अगस्त्य ने दण्डकारण्य का भू-संशोधन करके आवास के योग्य बनाया था। असुरों के ऊपर अगस्त्य की विजय के फलस्वरूप ही दण्डकारण्य भायों के सन्निवेश ८७ के रूप में बन सका। मार्गव द्वारा अभिषेक होने के कारण विन्ध्य और सुदूर दक्कन के मध्यवर्ती एक हजार योजन का क्षेत्र आवास योग्य नहीं रह गया था। अगस्त्य ने वर्षा आदि के माध्यम से उसे आवास योग्य बनाया था। यद्यपि रामायण की यह कहानी स्पष्टतः बाद की है, किन्तु दक्षिण में यह न केवल आर्य संस्कृति के प्रवेश करन भायों के आवासों के प्रति भी संकेत करती है।

दक्षिण भारत में अगस्त्य विषयक इन पौराणिक गाथाओं की पुष्टि वहाँ पर उनके आश्रमों के रूप में प्रतिष्ठित अनेक स्थानों से होती है। वैसे तो अगस्त्य से संबंधित अनेक आश्रम हिमालय से कन्याकुमारी तक प्राप्त होते हैं, ८८ किन्तु पश्चिमी घाट के मल्लिकार्जुन पर स्थित अगस्त्याश्रम सर्वाधिक विभूत है। महाभारत में अगस्त्य तीर्थ को दक्षिण समुद्र के निष्कट बतलाया गया है ८९ अगस्त्य तीर्थ का उल्लेख भी महाभारत में हुआ है, जिसका प्रत्यक्षिज्ञान मद्रास राज्य के तिरुनेवली जिले में स्थित अगस्त्य कूट से किया गया है। ९० एक अन्य अगस्त्याश्रम नासिक से २४ मील दूर दक्षिण-पूर्व की ओर स्थित है। ९१ रामायण में रामचन्द्र जी शरभंग-सुतीक्ष्ण के आश्रमों में गए थे। यद्यपि बाकोबी इन अंशों को प्रक्षिप्त मानते हैं। ९२ प्रायः मध्यकालीन साहित्य में अगस्त्य के आश्रमों का उल्लेख हुआ है। ९३ वस्तुतः अगस्त्य विषयक ये पौराणिक आख्यान अगस्त्य के ऐतिहासिक अस्तित्व पर आश्रित प्रतीत होते हैं। अगस्त्य दक्षिण भारत में आर्य संस्कृति के प्रथम प्रतिनिधि थे। वातापि को हजम एवं विदर्भ राजकुमारी से विवाह, दक्षिणी संस्कृतियों के अंगीकरण और आर्य के साथ जातीय सम्मिश्रण (Racial Intermixture) दो प्रक्रियायें थीं जिनका आश्रम अगस्त्य ने लिया था। कालान्तर में अगस्त्य के इस ऐतिहासिक व्यक्तित्व के ऊपर आख्यान की परत चढ़ गई। फलतः

८७. रामायण, उत्तरकाण्ड, सर्ग ७९-८१।

८८. तु० की० ; अ० मं० ओ० रि० इ० भाग XLII १९६१, पृ० ३०।

८९. महाभारत, (बम्बई. सं०) १-१२५-३, ३-८२-४४ और ३-८८-१३ अगस्त्य शरीर का उल्लेख करते हैं, जो प्रायः अगस्त्य तीर्थ ही है।

९०. वही।

९१. वही, ३-८७-२० ; ३-९६-१।

९२. बाकोबी, हास रामायण, पृ० ।

९३. देखिए पृ० ९, पीछे।

अगस्त्य का लोकनायक (Hero) वाला रूप विस्मृत करके उनको एक ऋषि (Apostle) के रूप में प्रतिष्ठित किया गया। अगस्त्य इस प्रक्रिया के अनंतर ऋषि, गुरु एवं तपस्विन बने। वस्तुतः यद्यपि अतीव चेष्टा के बाद भी वे केवल ऋषि या तपस्वी मात्र न रह सके। उनमें गार्हस्थ्य जीवन एवं लौकिक कार्य व्यापारों का एक अपूर्व मिश्रण देखने को मिलता है।

आधुनिक तमिल बाह्य संगम साहित्य में न तो हमें अगस्त्य और न उनके कार्यों का ही वर्णन प्राप्त होता है। केवल एक स्थान पर उन्हें 'पोडिपिल का सन्त' कहा गया है। पोडिपिल पश्चिमी घाट का दक्षिणतम भाग है जिसे टोलेमी (१७५ ई०) ने बेहिगो (Behigo) कहा है। १५ पोडिपिल के सन्त का प्रयोग Canopus तारे के लिए किया गया है। आठवीं नवीं शताब्दी के एक ग्रन्थ 'हरैय्यनार अगयोरु पुरै' में अगस्त्य को 'अगट्टियम' नामक तमिल व्याकरण का रचयिता बताया गया है। इन सब साक्ष्यों के परिप्रेक्ष्य में अगस्त्य का दक्षिण भारत से सम्बन्ध स्पष्ट रूप से व्यक्त होता है। दक्षिण भारत जाने के लिए विन्ध्य के अवरोध का सर्वप्रथम अगस्त्य ने अतिक्रमण किया। रामायण एवं बौद्ध साहित्य के साक्ष्यों के आधार पर यह निश्चयात्मक रूप से कहा जा सकता है कि विन्ध्य मेखला को भेद कर आर्य लोग दक्षिण भारत को गए। १५

जैसा कि हमने पहले कहा है, अगस्त्य को एक तीसरी महत्वपूर्ण उपलब्धि समुद्रजल का पिया जाना थी। उनकी इस उपलब्धि के मूल में संभवतः उनकी संचातपूर्ण समुद्री यात्राओं की स्मृति थी। लाक्षणिक रूप से उनका समुद्रजल का पीना संस्कृतियों के विस्थापन में (Placing of Cultures in between) एक अनिवार्य कदम था। दक्षिणपूर्व एशिया के दूरस्थ देशों में भारतीय आर्य (?) संस्कृति के प्रसार के लिए समुद्र अधिक बंकिम न रह सका। वह एक प्रभावशाली अवरोध न बन सका। प्रशान्त और गहरे समुद्र सम्भवतः अगस्त्य को अनन्त समुद्र यात्राओं के कारण द्वीपान्तर में भारतीयों के सन्तरण के लिए सुगम्य हो गए। लाक्षणिक रूप से समुद्र-शोषण-क्रिया की कहानी द्वीपान्तर की यात्रा के लिए समुद्र के अवरोध के नाश की स्मृति सुरक्षित बनाए हुए है। यह कहानी केवल अपने लाक्षणिक

१४. टोलेमी (टोलेम) जिओग्रेफिका VII १-२२ इसके अनुसार बेहिगो १२३' से १३०' और जिसकी पश्चिमी सीमा २१' देशान्तर तथा पूर्वी २०' देशान्तर पर है। तु० की०, डा० २० च० मजूमदार 'क्लासिकल एकाउन्ट्स ऑफ इण्डिया', पृ० ३९९। तु० श्री बी० सो० ला०, हिस्ट्री० जोफ़पी ऑफ इण्डिया, पृ० २३।

१५. बौद्ध साहित्य में इस सन्दर्भ में बावरी की कथा उल्लेखनीय है।

अन्तःसाक्ष के आधार पर ही नहीं बल्कि अगस्त्य और उनके आवास के आधार पर भी दक्षिण पूर्व एशियाई द्वीपों एवं इण्डोचीन में भारतीय संस्कृति के प्रसार का एक विस्तृत इतिहास छियाए हुए है। इस कहानी के अवगुष्ठन में एक अतीव शुभ ऐतिहासिक तथ्य किसी लज्जाछु सौंदर्य की भाँति छिगा हुआ है, जिन्हें सम्यक् इतिहास बोध है, उन्हें इसकी एक झलक मिल जाती है। हमें ज्ञात है कि अगस्त्य विन्ध्य पार करके दक्षिण भारत गए और साथ ही उन्होंने विन्ध्य को अपने लौटने के समय तक न बढ़ने का आदेश दिया था। उनकी इस यात्रा का उद्देश्य अज्ञात था और वह वहाँ से लौट भी न सके। दक्षिण भारत की उनकी यात्रा का चाहे जो भी अर्थ उद्देश्य रहा हो किन्तु कथा एवं चटना-क्रम को देखने से यह आभासित होता है कि उनका मुख्य लक्ष्य दक्षिण भारत न होकर समुद्र एवं समुद्रान्तर के द्वीप थे। हमारे इस विचार की पुष्टि उपर्युक्त कथाओं के अन्तरंग साक्ष्य से होती है। अगस्त्य दक्षिण भारत से नहीं लौट सके यह एक तथ्य है किन्तु उनके न लौटने का क्या कारण था इस विषय पर महाभारत तथा सम्पूर्ण भारतीय वाङ्मय मौन है। दक्षिण भारत से अगस्त्य लौटते भी कैसे ? वह तो वहाँ से भी समुद्रान्तर द्वीपों की ओर चले गए थे। समुद्र में कालियक दानवों का वध और समुद्र को सोख लिया जाना इसके प्रमाण हैं। इन दोनों कार्यों का सम्पादन गुप्तर भ्रम एवं समयसाध्य था। निश्चय ही इनको सुचारु रूप से करने में प्रचुर समय लगा होगा संभवतः इतना अधिक कि उनको पुनः लौटने का अवसर न मिल सका हो। उनका सम्पूर्ण जीवन-काल कालान्तर में कालियक दानवों के वध एवं द्वीपान्तर में भारतीय संस्कृति के प्रसार के लिए उत्सर्ग कर दिया गया। इस निरूपण से अगस्त्य के दक्षिण से न लौटने एवं विन्ध्य के अभी तक उनके प्रत्यावर्तन की प्रतीक्षा में भुके रहने का रहस्य समझ में आता है।

इस तथ्य की एक ऐतिहासिक एवं पुरातात्विक पुष्टि हमें दक्षिण-पूर्व एशिया से उपलब्ध अगस्त्य की पूजा प्रतिमाओं एवं अभिलेखों में उनके उल्लेखों से प्राप्त होती है, जिसका विवरण हम आगे देंगे। भारत में अगस्त्य के दक्षिण पूर्वी एशिया की ओर जाने की केवल एक क्षीण स्मृति उनके द्वारा समुद्र शोषण एवं उनके न लौटने की कहानियों में शेष रह गई। सम्भव है संचार के समुचित साधनों के अभाव में सुदूर पूर्व एशिया में उनके कार्यों की सम्यक् जानकारी भी भारतीयों को न मिल सकी हो। भारत में निश्चय ही इन कार्यों की एक स्मृति शेष रह गई जबकि दक्षिण पूर्व में इन कार्यों की गुप्ता और महत्व समझ कर, इस कार्य को एक कार्य समझ कर उनको देवत्व प्रदान किया गया। भारतीयों की अपेक्षा सुदूर पूर्व के

विवासियों के लिए इस कार्य का अधिक महत्व था। यह तथ्य वही पर अगस्त्य के देवत्व के रहस्य को सुलझाता है। ९६

इसके पूर्व कि हम दक्षिण-पूर्व एशिया से उपलब्ध अगस्त्य विषयक साक्ष्यों का ऐतिहासिक विवेचन प्रस्तुत करें, कालेयक दानवों के विषय में कुछ कहना अप्रासंगिक न होगा। अगस्त्य का समुद्रपान महाभारत के साक्ष्य के अनुसार 'लोकभाषना' से किया गया एक कार्य था। ९७ देवताओं के परम शत्रु कालेयक देवताओं का नाश करने और देवताओं द्वारा उनका प्रतिकार किए जाने के लिए अगस्त्य ने समुद्र का जल पिया था। समुद्र में छिपे हुए कालेयक दानव कौन थे? उनके बच के मूल में कौन थी लोकभाषना थी ये कुछ विचारणीय प्रश्न हैं। कालेयक दानव देवताओं के शत्रु थे। कालेयक दानव प्रह्लाद गोत्र के थे। ९८ अगस्त्य वरुण के पुत्र थे। पुत्र जलों का सहज शत्रु था तथा ये दानव उसके वंशज। अतः वरुण ने पुत्र पुत्रों के उन्मूलन के लिए सतत प्रयत्न करके उनको पराजित किया। ९९ देवताओं ने उनके बच के लिए ही अगस्त्य से समुद्र शोषण की प्रार्थना की थी। १०० कालेयक दिन में समुद्र में छिपे रहते और रात्रि में अपनी सामाजिक निष्ठाचर वृत्ति से ऋषियों एवं देवताओं को संत्रस्त करते थे। १०१ वे कालेय दानव अपनी समृद्धि के लिए भी विश्रुत थे क्योंकि महाभारत में इन्हें स्वर्णमाला कुण्डल एवं अंगद धारण किए हुए बतलाया गया है। १०२ कालेय दानवों के इस स्वरूप से ऐसा प्रतीत होता है कि उनकी वृत्ति निष्ठाचरी थी और वे घन सम्पन्न भी थे। यहां एक अतीव साधारण कल्पना

९६. भारतीय वाङ्मय में अगस्त्य की उपासना के विषय में स्वल्प प्रमाण प्राप्त होते हैं। केवल एक परवर्ती ग्रन्थ मत्स्य पुराण में, जिसकी तिथि २०० ई० पू० से २०० ई० पू० के मध्य मानी जाती है, अगस्त्य की उपासना का उल्लेख फलश्रुति वाते अंशों में किया गया है। मत्स्य पुराण, ६१-४४-४५ में कहा गया है कि जो अगस्त्य की पूजा करता है वह सार्वत्रिक लोक का अधिपति बनता है।

९७. महाभारत (पूना सं०) III १०२-१८ और III १०३, २; III १०३, १५ हापकिन्स, एपिक माइथोलोजी पृ० १२१, १८५।

९८. महाभारत (पूना सं०) III ९७, २६।

९९. महाभारत (पूना सं०) III ९९, १-२।

१००. वही, (पूना सं०) III १०१, ११; III १००, १-२४।

१०१. वही, III १००-२ III १०१, ९, (पूना सं०)

१०२. वही, पूना सं० III १०३, ११।

की जा सकती है कि सम्भवतः ये कालिय दानव भारतीय समुद्र यात्रा और समुद्री आवागमन के उषस् काल में प्रभावशाली जलदस्युओं के रूप में कार्य करते रहे होंगे। उनकी इस वृत्ति से प्रायः सभी समुद्र यात्री उत्प्रेरित थे और संभवतः उनका दमन करने के लिए अगस्त्य के सहयोग से (अथवा नेतृत्व में ?) एक सुसंगठित प्रयत्न किया गया। उनकी समृद्धि के मूल में भी उनकी दस्यु वृत्ति थी। निश्चय ही इन कालिय जल-दस्युओं का उन्मूलन या दमन लोक हित में किया गया था और इसका एक प्रामाणिक साक्ष्य महाभारत में प्राप्त होता है, १०३ जहाँ पर अगस्त्य द्वारा उनके नाश का कार्य लोकभावना से किया गया कार्य कहा गया है।

उपर्युक्त विवरण से यह स्पष्टतः परिलक्षित होता है कि अगस्त्य प्रथमतः विन्ध्य पार कर किसी अज्ञात उद्देश्य से दक्षिण भारत गए और फिर वहाँ से भी वे सुदूर पूर्व की ओर समुद्र यात्रा करते हुए गए। समुद्री संचरण के ही समय उन्होंने कालिय जलदस्युओं का दमन करने में सहयोग दिया।

भारतीय वाङ्मय में अगस्त्य का व्यक्तित्व कुछ धूमिल सा दिखाई देता है किन्तु दक्षिण-पूर्व एशिया में उनका व्यक्तित्व अपेक्षाकृत अधिक निश्चरा हुआ और प्रखर है। यद्यपि निश्चित रूप से यह कह सकना अत्यन्त कठिन है कि किन परिस्थितियों में वहाँ पर अगस्त्य को देखना प्रदान किया गया, किन्तु इतना सुनिश्चित तथ्य है कि वहाँ उनके महत्त्व के विषय में उनमें किसी भी प्रकार उद्घापोह नहीं था।

दक्षिण पूर्व एशिया से प्राप्त अगस्त्य विषयक पहला अभिलेखीय साक्ष्य मध्य जावा से प्राप्त चंगल अभिलेख है। इस अभिलेख पर ९५४ शक संवत् (७३२ ई०) तिथि अंकित है और वहाँ से प्राप्त होनेवाला सबसे पहला तिथियुक्त संस्कृत अभिलेख है। अगस्त्य के विषय में इस अभिलेख में एक परोक्ष उल्लेख प्राप्त होता है। इस अभिलेख में राजा "संजय" की आज्ञा से शक संवत् ९५४ में एक शिवलिंग की प्राण-प्रतिष्ठा का वर्णन प्राप्त होता है। इस अभिलेख में कुंजर-कुंज के एक मन्दिर को जावा के प्रस्तावित मन्दिर का एक नमूना बताया गया है। चंगल अभिलेख में निम्नलिखित पाठ द्रष्टव्य है—

“श्रीमत्कुंजर कुंज देवनिहि (तं व) शाविशिवार्च्यं,

- स्थानन्दिव्यतमं शिवाय जगवत्ता (म्यो) स्तुं यत्राद्युतम् ॥”

उक्त उद्धरण में कुंजर कुंज के समीकरण एवं महत्व के विषय में विद्वानों में मतभेद है। हरिवंश पुराण के अनुसार कुंजर वह पहाड़ी है जहाँ पर अगस्त्य ऋषि का आश्रम स्थित था। सम्भवतः यह दक्षिण भारत में था।

वृहत्संहिता में अगस्त्य के आश्रम कुंजर का उल्लेख है, जो कच्छ एवं ताम्रपणि के मध्य स्थित था। उक्त पुरातत्व वेत्ता क्रोम के मतानुसार यह त्रावणकोर और तिन्नेवली की सीमाओं पर स्थित था।

जिस प्रकार कुंजर कुंज के समीकरण में उसी प्रकार इसके महत्व के विषय में भी गहन मतान्तर हैं। क्रोम ने इसका अनुवाद इस प्रकार किया है—

“वहाँ पर शम्भु का एक विचित्र मन्दिर है, जो लोक कल्याण के लिए था, जो कुंजर कुंज के पवित्र देश में रहनेवाले कुल द्वारा ले जाया गया था।” १०४ इससे यह व्यक्त होता है कि कुंजर कुंज के निवासी वहाँ से मन्दिर ले आए। क्रोम के अनुसार उक्त पंक्ति का यह अर्थ नहीं कि वे लोग सीधे कुंजर कुंज से मन्दिर ही ले गए वरन् यह कि कुंजर कुंज के मन्दिर के बहुत अनुरूप ही जावा में भी एक मन्दिर था।

कर्म का विचार इससे पूर्णतः भिन्न है उनके अनुसार इस पद्यांश का अनुवाद इस प्रकार होगा—

“विश्व के मोक्ष के लिए वहाँ पर शिव का एक विचित्र मन्दिर था और वहाँ की प्रतिमा को कुंजर कुंज के पवित्र देश में रहनेवाले कुल के लोग लाए थे। १०५”

इस प्रकार कर्म के मतानुसार कुंजर कुंज के निवासी मन्दिर नहीं वरन् शम्भु की प्रतिमा ही वहाँ से जावा ले गए थे।

१०४. क्रोम ने निम्न अनुवाद प्रस्तुत किया है—

“There was a miraculous temple of Sambhu for the welfare of this world, as it were, brought over by the family settled in the blessed land of Kunjar-Kunja.”

१०५. कर्म वी० जी० पृ० ११७-१२८। उनका अनुवाद इस प्रकार है—

“There was a miraculous Shrine of Siva tending to the Salvation of the world and brought over (The image?) by the family settled in the holy land of Kunjar-Kunja”.

डा० विजय राज चटर्जी १०६ ने उक्त पद्यांश का अनुवाद डा० एन० पी० चक्रवर्ती द्वारा प्रस्तावित पाठ के आधार पर किया है। उनके अनुवाद के अनुसार मन्दिर कुंजर कुंज के निवासियों द्वारा दिया गया था।

यद्यपि उक्त उद्धरण का सम्बन्ध मुख्य रूप से अगस्त्य से नहीं है क्योंकि उसका उद्देश्य जावा (चंगल) में शिव प्रतिमा के मन्दिर की स्थापना का वर्णन करना है किन्तु परोक्ष रूप से इसमें 'कुंजर कुंज' का उल्लेख है जहाँ पर अगस्त्य का आश्रम था। यह भी उल्लेखनीय तथ्य है कि कुंजर कुंज के किसी कुल ने चंगल में स्थापित किए जाने पर शिव मन्दिर या प्रतिमा (?) को भेजा था। इस उल्लेख से दो प्रमुख तथ्य व्यक्त होते हैं—पहला तो यह कि चंगल अभिलेख उत्कीर्ण किए जाने के समय तक (आठवीं शताब्दी ई० के तीसरे दशक तक) दक्षिण पूर्व एशिया के निवासी भारत के विशेषतः कुंजर कुंज के कुलों से बनिष्ठ सम्पर्क रखते थे। दूसरे—चूंकि यह सम्पर्क कुंजर कुंज या अगस्त्य के आश्रम से था, अतएव यह सम्भव प्रतीत होता है कि कुंजर कुंज के ये कुल अगस्त्य के ही संगोत्री वंशज रहे होंगे। चूंकि सुदूर अतीत में अगस्त्य स्वयं दक्षिण-पूर्व की ओर गए थे अतएव यह सम्भव प्रतीत होता है कि वहाँ पर उनके वंशधरों ने अपनी मातृभूमि कुंजर कुंज से अपना संबंध जीवन्त बनाये रखा। आठवीं शताब्दी ई० में कुंजर कुंज से संबंध बनाये रखने के मूल में संभवतः अगस्त्य की ऐतिहासिक यात्रा और उनके कुल से सदैव सम्बन्ध बनाए रखने की प्रवृत्ति कार्य कर रही थी। इस तथ्य की ऐतिहासिक पुष्टि पर्रोंग अभिलेख ८६३ ई० के अन्तरंग साक्ष्य से होती है। उक्त अभिलेख की अन्तिम पंक्तियों में जावा में रहनेवाले अगस्त्य के वंशधरों को आशीर्वाचन कहे गए हैं और उनके लिए शुभम्, शिवम् की कामना व्यक्त की गई है। १०७

चंगल अभिलेख के समकक्ष ही अगस्त्य से प्रत्यक्ष सम्बन्ध रखनेवाला साक्ष्य दिनाय अभिलेख मध्य जावा के पूर्व में स्थित है। इस अभिलेख का उल्लेख सर्वप्रथम डा० ब्रैण्डीज ने एक

१०६, डा० वी० आर० चटर्जी—इण्डिया एण्ड जावा—भाग-२, पृ० ३४। इनके द्वारा प्रस्तावित अनुवाद इस प्रकार है।

“There was the wonderful and most excellent place (i. e. Temple) of Siva tending to the welfare of the world which was supplied, as it were, from the family settled in the illustrious land of Kunjar-Kunia.”

१०७. ‘तस्याय पुत्र पौत्राः सन्नु तन्वेवटपदजीवाड’।

रिपोर्ट में किया था। १०८ दिनांक अभिलेख शाक संवत् ६८२ (७६० ई०) में लिखा गया था। इस अभिलेख में भगवत्स्य की पूजा, उनकी प्रतिमा, मन्दिर एवं उनके उपासकों की एक परम्परा का स्पष्ट वर्णन प्राप्त होता है। इस अभिलेख में कई राजाओं का वर्णन है। जो विभिन्न देवताओं के उपासक थे तथा देवसिंह जो प्रतिकेश्वर का भक्त था, सिम्ब या गजयान जननीय आदि। राजा गजयान ने, जो ब्राह्मणों का हितचिन्तक एवं भगवत्स्य का उपासक था—वंशगत १०९ मन्त्रियों एवं सेनानायकों के सहयोग से एक सुन्दर महर्षि भवन का निर्माण करवाया। ११० इस यश-प्रिय उदार चेता राजा ने वास्तुकार को काळे पत्थर की भगवत्स्य की एक विचित्र प्रतिमा बनाने का आदेश दिया था। इसके पूर्व उसके पूर्वजों के काल में भगवत्स्य की प्रतिमाएं देवदार लकड़ी की बनाई जाती थीं। १११ कुम्भ जोनि भगवत्स्य की इस प्रतिमा की स्थापना शाक संवत् ६८२=७६० ई० में की गई थी। ११२

उक्त अभिलेख के चतुर्थ पद्यांश के पाठ एवं उसकी व्याख्या पर सभी इतिहासकार एकमत नहीं हैं। उदाहरणार्थ बाश् मायक एक जर्मन विद्वान् ने पद्य के द्वितीय पाद में प्रयुक्त 'भक्त'

१०८. डा० ब्रण्डीज—'रिपोर्ट आव द आर्कैलाजिकल कमीशन' १९०४, पृ० ९।

१०९. बाश् 'मौकै' के स्थान पर 'मौनै' पढ़ने के पक्ष में है, जबकि चटर्जी 'मौकै' पाठ मानते हैं जिसका अर्थ वंशगत मन्त्रियों से है।

११०. दिनाय अभिलेख—

‘भाननः कलश जे भगवति भगवत्स्ये,
भक्तः द्विजातिहितकृद् गजयानना (भा)
मौकैः सनायकगणैः समकारयत् तद्
रम्बम् महर्षिसंघर्षं बलहाजिरिभ्यः।

१११. दिनाय अभिलेख, पद्यांश ५—

पूर्वः कृता तु सुरदात्मयी समीक्ष्य,
कीर्तिप्रियः तल्लगत प्रतिमां मनस्वी।
आज्ञाप्य शिल्पि नगरम् स च दीर्घं दर्शो
कृष्णाद्भुतोपलम्बयी नृपतिः चकार ॥

११२. वही, पद्यांश ६—

राज्ञागस्तः शाताब्देनवनवसुरसे मार्गशीर्षे च मासे,
आर्दर्थ्यो शुक्रवारे प्रतिपददिवसे पक्षसन्धौ ब्रूवे।
भृत्यविजयः वेदविद्भिः यतिभिर सहितैः स्थापकायैः समौमैः,
कर्मज्ञैः कुम्भारकृते कुल्लु मतिमता स्थापिता कुम्भ जोनि ॥

शब्द की 'अगस्त्य' से सम्बद्ध बताया है। उनके मतानुसार 'अगस्त्य' का अर्थ अगस्त्य का भक्त है, सम्बन्धकारक में कुछ लोग 'भक्त' को 'भक्तो' पढ़ते हैं। डा० चटर्जी के अनुसार पद्यांश के प्रारम्भ में प्रयुक्त शब्द 'भक्त' जिसका एक संक्षिप्त पाठ 'भक्तो' भी है, प्रथम पाद के अधिकरण कारक द्विजाति से सम्बन्धित है। इस प्रकार इसका अर्थ 'ब्राह्मणों' का भक्त है। ११३

डा० वाशू द्वारा प्रस्तावित पाठ अधिक समीचीन प्रतीत होता है क्योंकि महर्षि भवन (देवालय) बनवाने का कार्य सामान्यतः किसी की निष्ठा से संबंधित है। गजयान ने यदि अपने भक्तियों एवं सेनानायकों के सम्पूर्ण सहयोग से महर्षि भवन बनवाया तब निश्चय ही यह उसकी अगस्त्य विषयक भक्ति का प्रतीक है। स्पष्ट है कि उसने अपने राजोचित समस्त प्रयास से अगस्त्य के लिए भवन (देवालय ?) बनवाया, जिसका वह भक्त था। उक्त उद्धरण में 'बलहाजिर' शब्द का क्या अर्थ है स्पष्ट नहीं। परन्तु यह सम्भव प्रतीत होता है कि यह अगस्त्य के जाबा में प्रचलित नाम 'बलयिन' से सम्बन्धित हो।

अगस्त्य की परम्परागत पूजा की और अधिक संपुष्टि उक्त अभिलेख के पाँचवें पद्यांश से होती है। इसमें गजयान द्वारा अगस्त्य की काले पत्थर द्वारा नयी प्रतिमा बनवाए जाने का वर्णन किया गया है। डा० चटर्जी ने इसका अनुवाद इस प्रकार किया है, "बुरदशीं, उच्च विचारशील और कीर्तिप्रिय इस राजा ने प्रतिष्ठापित प्रतिमा, जो कि उसके पूर्वजों द्वारा स्थापित की गई थी, और देवदार की बनी हुई थी, को देखकर वास्तुकार को काले संगमरमर की एक विभिन्न प्रतिमा बनाने की आज्ञा दी जिसको बनवाया।" ११४ किन्तु इस पद्य के पाठ एवं अर्थ निरूपण में मतान्तर है। वाशू 'कीर्तिप्रियः तत्काल प्रतिमा मनस्वी' 'पढ़ने के पक्ष में है। उनके मतानुसार 'तत्काल' शब्द 'जीर्णप्रय (crumbling) का भाव व्यक्त करता है। डा० चटर्जी के अनुसार 'तत्काल' का अर्थ 'स्थापना' (Foundation) या किसी विभिन्न वस्तु की प्रतिष्ठापना (Establishment) से है और उन्होंने इसी अर्थ को ग्रहण करके

११३. डा० चटर्जी ने इस उद्धरण का अनुवाद इस प्रकार किया है—

"That one of the name of Gajanana, who was devoted and did good to the twice born (Brahmanas) who was....(?) to Lord Agastya born of a pitcher (Kalasa) had with the help of his ministers and leaders of any caused be built the charming abode (i. e. temple) of the sage."

—इण्डिया एण्ड जाबा, पृ० ३६।

११४. डा० बी० आर० चटर्जी—इण्डिया एण्ड जाबा, पृ० ३९।

अनुवाद किया है। बाश् के अनुसार इसका अनुवाद "राजा ने पूर्वजों द्वारा बनवाई गई देवदार की प्रतिमा को जीर्ण होते देख कर वास्तुकार को काले पत्थर की नई प्रतिमा बनाने का आदेश दिया" इस प्रकार होगा। पुनश्च बाश् ने तृतीय पीढ़ी में 'अरम्' को सद्यः के अर्थ में ग्रहण किया है जबकि चटर्जी ने इसको 'हु' धातु के साथ रख कर 'अरम्...चकार' से सम्बन्धित किया है जिसका अर्थ निर्माण करना या तैयार करना है। इस पद्यांश से प्रथम तो यह स्पष्ट होता है कि अगस्त्य की प्रतिमा के निर्माण की एक वास्तु परम्परा थी जो अधिक से अधिक गजयान के समय तक १०० वर्ष पुरानी हो चली थी, क्योंकि अभिलेख में स्पष्ट रूप से उनकी प्रतिमा को पूर्वजों द्वारा बनवाया गया (पूर्वैः कृताम्) कहा गया है। इस अभिलेख में गजयान की तीन पीढ़ियों का उल्लेख है और सामान्यतः यदि एक पीढ़ी की आयु २५ वर्ष मानी जाय तब उक्त प्रतिमा की आयु लगभग ७५ वर्ष होती है। इस मध्यावधि में अगस्त्य की देवदार प्रतिमा जीर्ण-प्रायः हो रही थी जिसे देखकर गजयान को नयी प्रतिमा बनाने के लिए वास्तुकार को आदेश देना पड़ा। काष्ठ प्रतिमा की ७५ वर्ष या कुछ न्यूनाधिक आयु अभिलेख में वर्णित गजयान की पीढ़ी की गणना से संगत प्रतीत होती है। दूसरी महत्वपूर्ण बात जो हमें ज्ञात होती है वह अगस्त्य की प्रतिमा के वास्तुविधान की तकनीकी प्रगति से संबंधित है। गजयान के समय में देवदार काष्ठ द्वारा अगस्त्य प्रतिमा का निर्माण छोड़ दिया गया और प्रथम बार काले संगमरमर से उनकी प्रतिमा बनाई गई, इस प्रकार आठवीं शताब्दी ई० के मध्य जावा में अगस्त्य के वास्तु विधान के लिए काष्ठ के स्थान पर काले पत्थर का प्रयोग प्रारम्भ हुआ ११५।

अगस्त्य की इस नयी प्रतिमा को प्राण प्रतिष्ठा शक संवत् ६८२ (७६० ई०) में मार्गशीर्ष के शुक्ल पक्ष की प्रतिपदा शुक्रवार आर्द्रा नक्षत्र ध्रुव योग और कुम्भ लग्न में राजा द्वारा की गई थी। इस अवसर पर वेद-निष्णात ऋत्विग, यतिवर, शिल्पी और अन्य कुशल लोग विद्यमान थे। इस प्रकार दिनाय अभिलेख अनेक दृष्टियों से महत्वपूर्ण है। इससे हमें अगस्त्य के लिए मन्दिर के निर्माण, उसमें प्रतिष्ठित की जानेवाली काले पत्थर की प्रतिमा के निर्माण, उसकी प्राण प्रतिष्ठा की तिथि और वास्तु-विधान विषयक किए गए नवीन प्रयोग का ज्ञान प्राप्त होता है।

११५. भारत में भी प्राचीन काल में काष्ठ प्रतिमाएँ दीर्घकाल तक बनती रही हैं। शृष्ट्य, पद्म पुराण, पाताल खण्ड, १११, २०२, २२५। इसमें लंकाद्वार पर लक्ष्मी के कीर्तिमुख के अस्तित्व का वर्णन है : 'दार पंचवक्त्रम्'। दक्षिण पूर्व एशिया में इस प्रकार की काष्ठ प्रतिमाओं का अस्तित्व आश्चर्यजनक नहीं।

अगस्त्य पूजा के विषय में हमारा तीसरा प्रमुख साक्ष्य ७८५ शक संवत् (= ८१२ ई०) में उत्कीर्ण मथ्य जावा से प्राप्त परंग अभिलेख है। ११९ इस अभिलेख में अनन्त काल तक उपासक की अगस्त्य के प्रति निष्ठा भाव बने रहने की कामना व्यक्त की गई है। ११७ जब तक आकाश में रवि शशि हैं जब तक दश दिशाएँ वायु से परिभ्रात हैं तब तक बलैह् में निष्ठा बनी रहे।

उक्त उद्धरण में 'बलैह्' शब्द भारतीय नहीं है अपितु वह अगस्त्य तारे (Canopus Star) के लिए प्रयुक्त एक पालिनेसियन शब्द है। यह एक तथ्य है कि दिनांक अभिलेख अगस्त्य ऋषि की सप्तभि मण्डल में तारे के रूप में प्रतिष्ठित करके गौरवान्वित किया गया था। दक्षिण-पूर्व एशिया में अगस्त्य तारे के लिए बलैह् शब्द का प्रयोग सांस्कृतिक विचारों के आदान प्रदान की निकटता व्यक्त करता है। 'कुम्भयोनिः' की भांति इसमें भी अगस्त्य का कुम्भज स्वरूप पूर्णतः नहीं विस्मृत किया गया है। इसमें उन्हें 'कलशजनाम्ना' वा 'कलश से उत्पन्न' नाम वाला कहा गया है। सम्भवतः मथ्य जावा में अगस्त्य के लिए भद्रालोक नामक मन्दिर (विबुधगेह) निर्मित किया गया था। ११८

जैसा कि हमने पहले बतलाया है, इस अभिलेख की अन्तिम पंक्ति में जावा में बसने वाले अगस्त्य के वंशधरों के प्रति इसमें शुभेच्छा व्यक्त की गई है।

परंग अभिलेख के साक्ष्य से यह प्रकट होता है कि लगभग ८१२ ई० के पास मथ्य जावा के भीतर पुनः हिन्दू धर्मावलम्बी राजाओं का अधिकार हो गया था जो अगस्त्य के उपासक या भक्त थे। इसके पूर्व, जावा में महायान धर्मावलम्बी शैलेन्द्रों का शासन था। इस अभिलेख में जावा में अगस्त्य के वंशजों के बसने की बात कही गई है।

अपने ऐतिहासिक ज्ञान की वर्तमान सीमा में अभी तक यह कहना दुष्कर है कि अगस्त्य की उपासना का क्या विस्तार और स्वरूप था। क्या अगस्त्य की उपासना एक व्यापक स्तर पर सर्वत्र

११६. कर्न, बी० जी० : भाग-४, पृ० २८९ और आगे, अभिलेख के स्फुट अंशों के लिए प्रष्टव्य बी० आर० चटर्जी कृत, 'इण्डिया एण्ड जावा,' परिशिष्ट।

११७. वही—यावत्क्षेत्रविशशिनौ यावद्वात्री चतुस्समुद्रप्रता,
यावद्दशदिशि वायुस्तावत्सफि बलैह् नाम्नः।

११८. बी० आर० चटर्जी कृत 'इण्डिया एण्ड जावा'—
'विहिते कलशजनाम्ना भद्रालोकाद्भवे विबुधगेहे'

डा० चटर्जी ने अगस्त्य की ही भद्रालोक मन्दिर का निर्माण बतलाया है। प्रष्टव्य, 'इण्डिया एण्ड जावा' पृ० ३९।

जावा और दक्षिण-पूर्व एशिया में होती थी अथवा इनके उपासकों का कोई स्थानीय एवं जातीय सम्प्रदाय था—समुचित ऐतिहासिक साक्ष्यों के अभाव में यह कहना कठिन प्रतीत होता है। श्रीविजय राज्य के लिगोर या ताम्बलिङ्ग नामक स्थान से एक अतिथित अभिलेख संस्कृत भाषा में है और लिपि परक साक्ष्य के आधार पर सम्भवतः छठी शती ई० का हो सकता है। इस अभिलेख में बौद्ध देवी पारमिता तथा हिन्दू देवता अगस्त्य की उपासना के लिए धर्मस्व दान का उल्लेख किया गया है। ११९

इसी प्रकार बोरिनियो द्वीप से भी क्यूटेसी नामक स्थान से वप्रकेश्वर नामक किसी देवता के मंदिर के अस्तित्व का प्रमाण मिलता है। यह वप्रकेश्वर देवता कौन था—संदिग्ध है किन्तु इतिहासकारों का अनुमान है कि सम्भव है, वह अगस्त्य या शिव का ही प्रतिरूप रहा हो। १२०

इन दो अतिरिक्त साक्ष्यों से प्रकट होता है कि अगस्त्योपासना प्रायः सम्पूर्ण दक्षिण-पूर्व एशिया के द्वीपों में प्रचलित रही होगी। जावा, श्री विजय, जिसे सुमात्रा द्वीप में स्थित पलेम बंग नामक स्थान से समीकृत किया जाता है, तथा बोरिनियो द्वीपों में अगस्त्योपासना के व्यापक प्रमाण मिलते हैं। चूंकि अगस्त्य की परम भक्ति के अधिकांश प्रमाण हमें मध्य जावा से मिले हैं—अतएव ऐसा प्रतीत होता है कि सातवीं-आठवीं शताब्दियों में कम से कम अगस्त्य की उपासना होती थी और उस समय यह अधिक लोकप्रिय हो चला था। पूर्वोद्धृत दिनाय अभिलेख के अन्तरंग साक्ष्य से अगस्त्य की उपासना की प्राचीन परम्परा का ज्ञान होता है जिससे इसकी प्राचीनता के विषय में भी अनुमान लगाना सहज है।

डा० बाबू के अनुसार अगस्त्य उपासना का मूल स्रोत स्कन्दपुराण में वर्णित देवदार महात्म्य है। संभवतः उन्होंने देवदार निर्मित अगस्त्य प्रतिमा के आधार पर अपना यह मत स्थिर किया था किन्तु अगस्त्य उपासना का मूल स्रोत स्कन्दपुराण में वर्णित देवदार महात्म्य न होकर भारतीय वाङ्मय में विकीर्ण अगस्त्य-परक वे उल्लेख हैं जिनमें उन्हें समुद्र सोखने के लिए उत्तरदायी बताया गया है। और जहाँ वे विन्ध्य को झुके रहने का आदेश देकर नहीं लौटे। यद्यपि भारतीय साहित्य में अगस्त्य के दक्षिण-पूर्व एशिया जाने का समुद्रयात्रा के एक लाक्षणिक उल्लेख के अतिरिक्त कहीं भी कोई स्पष्ट उल्लेख नहीं किया गया है। किन्तु हमारे इस विचार की पुष्टि जावा के साहित्य के अन्तरंग साक्ष्य से होती है। जावा के प्राचीन साहित्य

११९. शोहीज, इन्स्क्रिप्शन डु स्याम, भाग II, पृ० ५१, अभिलेख संख्या २८।

१२०. डा० के. एन. शास्त्री हिस्ट्री ऑफ श्री विजय, पृ० २३, (मद्रास १९४९)।

में कुछ भारतीय पौराणिक एवं अनुश्रुतिजन्य नाम प्राप्त होते हैं। प्राचीन जावानी साहित्य (Old Javanese Literature) में अगस्त्य उपाख्यान पर आधारित अगस्त्य पर्व नामक एक ग्रन्थ का प्रणयन किया गया है। इसके अतिरिक्त व्यंग्य अभिनय के लिए लिखी गई एक नाटिका (जिसे वहाँ पर लाकोन कहते हैं) में दक्षिणी भारत और इन्दोनेशिया में भारतीय संस्कृति का प्रवेश कराने वाले विख्यात अगस्त्य के जावा पहुँचने की कथा का वर्णन किया गया है। १९२१ जावा के प्राचीन साहित्य में उन्हें 'अगस्ति या 'अंगरित' कहा गया है। १९२२

यदि तन्तु पेंगेल्लर १९२३ में आए हुए पाठ 'अंगष्ट', जो पाण्डुलिपि के अनुसार योग का विषय है, के स्थान पर पिगाउ द्वारा प्रस्तावित पाठ अंगुष्ठ सही है तब जगत विशेष नामक देवता ने अपने अंगुष्ठ से 'पुरुषंकार देवता' की रचना की, जिसका नाम अगस्ति था और जिसका आकार मानवीय था। अगस्त्य को देवता मान लेने पर भी उनकी उत्पत्ति के प्रश्न का समाधान नहीं हो सकता था। इसलिए मानवाकार 'अगस्ति' देवता को दक्षिण-पूर्व एशिया के एक विशेष देवता ने जन्म दिया—ऐसी परिकल्पना अगस्त्य के देवत्व तथा उनकी उत्पत्ति का समाधान करने के लिए की गयी।

१९२१, डा० जे० गोंडा, 'संस्कृत इन इन्दोनेशिया', पृ० १३६। विद्वान् लेखक ने उक्त ग्रन्थ में 'पोयरबतगरक' Agastya in den Archipel, Leyden, १९२६ का उद्धरण देते हुए उक्त नाटिका (लाकोन) का उल्लेख किया है।

१९२२, इस नाटिका में अगस्त्य विषयक कहानी का एक अन्य रूप देखने को मिलता है, जो इस प्रकार है : 'अरत्माज [संस्कृत अरद्वाज,] का कुम्भयान (=कुम्भ योनि ?) नामक एक पुत्र था, जो कुम्भज था और जावा में एक घोड़ी पर बैठ गया और जिसके साहचर्य से उसे 'असताम' [=संस्कृत, अश्वत्थामा ?] नामक पुत्र प्राप्त हुआ। वह घोड़ी वस्तुतः तिलुत्तम [=संस्कृत तिलोत्तमा] नामक अप्सरा थी जो अगस्त्य के रूप लावण्य से आकृष्ट और कामबाण से आहत हुई थी। अगस्त्य के शक्तम [=संस्कृत, शरोत्तम] से प्रतिहत होने के उपरान्त उसने अपना पूर्व अप्सरस् बाला रूप धारण कर लिया। कर्ण नामक राजकुमार ने राक्षसी के विरुद्ध युद्ध में अगस्त्य की सहायता माँगी थी।" इस नाटिका में अगस्त्य परम्परा का एक विवृता स्वरूप देखने को मिलता है। किन्तु इसमें भी उनके जावा पहुँचने और राक्षसों के उन्मूलन में उनके सहयोग की बात कही गई है। यह उल्लेखनीय है कि इन नाटिकाओं का उद्देश्य प्रदर्शन एवं काव्यपरक था न कि इतिहास लेखन का। इसलिए इनमें यदि कुछ तत्व भी दृष्टिगोचर हों तब उनमें कोई विशेष बात नहीं।

१९२३, Tantu Panggelaran, पृ० ९२। डा० जे गोंडा द्वारा किए गए उल्लेख से गृहीत।

‘अंगस्ति’ ‘पुर्वकार’ आदि शब्दों को देखते हुए डा० गोंडा ने यह बतलाया है कि इण्डोनेशिया में गृहीत संस्कृत शब्दों के अनुस्वारीकरण की प्रवृत्ति वहाँ की भाषा की प्रमुख विशेषता बन गई थी १९२४ इसीलिए ‘अंगस्ति’ या ‘पुर्वकार’ में अनुस्वार के प्रयोग से अनिवार्यतः अंगस्त्व के अतिरिक्त किसी अन्य व्यक्ति के प्रति सन्देह नहीं किया जा सकता ।

अंगस्त्व भारत के एक अति लोकप्रिय ऋषि थे जो जावा में हिन्दू सभ्यता की स्थापना के अग्रदूत थे । इनकी उपासना वहाँ देवता के रूप में होती थी जिनको ‘अटार गुरु’ (संस्कृत अटारक-अर्द्धदेव) तथा ‘शिव गुरु’ कहा जाता था और जो ब्रह्मा, विष्णु और शिव से भी बड़े थे १२५ । ये अटार गुरु कौन थे ? वहाँ के देवमण्डल में इनका क्या स्थान था ? ये प्रन्न विचारणीय भी हैं और विवादप्रस्त भी । अटार गुरु का वास्तु-रूप अर्ध-देवी है । उन्हें प्रतिमाओं में बस्यः प्राप्त, तोंदयुक्त, दो भुजाओं वाला तथा सूँछों और तुकीली दाढ़ी वाले व्यक्ति के रूप में चित्रित किया गया है । उनके हाथ में त्रिशूल, कलश या कुम्भ, अक्षमाल तथा चँबर प्रदर्शित किए गए हैं । अटार गुरु के इस स्वरूप को देखकर कुछ इतिहासकारों ने उन्हें शिवमहायोगी से समीकृत किया है किन्तु यथार्थतः उक्त प्रतिमा में अक्षमाल तथा त्रिशूल के अतिरिक्त अन्य कोई उपकरण ऐसे नहीं है जो महायोगी से सम्बन्धित हों । वस्तुतः कलश-युक्त उनके हाथ उन्हें कुम्भ से समीकृत करने के लिए प्रेरित करते हैं । उक्त अभिलेखीय साक्ष्यों के परिप्रेक्ष्य में अंगस्त्व की लोकप्रियता पर विचार करने से ऐसा प्रतीत होता है कि अटार गुरु को अधिक औचित्य के साथ अंगस्त्व से ही समीकृत किया जा सकता है १२६

१२४. डा० जे० गोंडा-संस्कृत इन इण्डोनेशिया, पृ० २३४ ।

१२५. स्विजर, द आर्ट ऑफ इण्डियन एशिया, भाग-१, पृ० २९९ ।

१२६. डा० भार० सी० मजूमदार, द हिन्दू कालोनीज इन द फार ईस्ट, पृ० ८८ ।

सन्त-साहित्य के तीन इस्लामी शब्द

राजदेव सिंह

१. अल्लाह—संत हिन्दुओं के राम से जितने परिचित हैं मुसलमानों के अल्लाह से उतने परिचित नहीं मालूम होते फिर भी वे इतना जानते हैं कि अल्लाह आदि सत्ता है, मनुष्य मात्र उसीके दूसरे रूप हैं, सभी जातियाँ और सभी गुण उसी एक के जाति और गुण हैं किन्तु दुविधा और द्वैत की चालों ने उसे अलग-अलग कर दिया है। १ वह ख़ालिफ़ (सष्ट) ही ख़ल्फ़ (सृष्टि) भी है और हर षट में वह समाया हुआ है। प्रारम्भ में उसी अल्लाह ने नूर अर्थात् प्रकाश, आत्मा, ज्योति, शोभा, या सौन्दर्य (से भरपूर सृष्टि) को उत्पन्न किया है। सब लोग उसीके बन्दे हैं और चूँकि सारा संसार एक ही प्रकाशपुंज से रचित है अतः इसमें न कोई ऊँच (मला) है न नीच। २ वह अल्लाह वैसे तो अलम्ब्य है फिर भी हृदय से, प्रेमपूर्वक, चित्त लगाकर अगर अल्लाह-अल्लाह किया जाय तो वह अलम्ब्य अल्लाह मिल भी जाता है। ३ वह अल्लाह ही सत्य है और अन्य कोई भी सत्य नहीं है—यह संसार समग्रतः अल्लाह ही है। ४

लेकिन इस सबके साथ संत यह भी अच्छी तरह समझते हैं कि दशरथसुत कहकर राम का बखान करने वाले हिन्दू जिस तरह राम के असली मर्म को नहीं जानते उसी तरह अल्लाह-अल्लाह की रट लगाने वाले, रौजा रखकर या पश्चिम मुँह करके चीख़ चीख़ कर अल्लाह को पुकारने वाले, उसे अन्य धर्मों में स्वीकृत परमसत्ता से अलग मानने वाले मुसलमान भी उसके असली मर्म को नहीं जानते। ५ वे नहीं जानते कि जिसके लिये वे चीख़-चीख़ कर बाँग

१. अलफ़ एक अल्लाह बखान। वे बंदा दूजा परमान ॥

जान सिफ़ात शोर्ह-पहिचान। दुविधा द्वैत चाल बिगराम ॥ पंचग्रन्थी, संवत् २०१०, पृ० २७।

२. लोका जानि न भूलहु भाई। ख़ालिफ़ ख़ल्फ़ ख़ल्फ़ महि ख़ालिफ़ सब घटि रहा समझै ॥
अव्वलि अल्लाह नूर उपाया कुदरति के सम बंदे। एक नूरतें सब जग कीया कौन
अले कौन मंदे। —क० अ० ति० पृ० १०८, पद १८५।

३. अल्ला अल्लाह कहत ही अल्ला लम्बा सौ जाय। रजब अजब हरफ़ है, हिरदै हित
चित्त जामा। संत-मु० सार खंड १, पृ० ५१८।

४. कबीर प्रन्यावली, दास, पृ० १०६, पद ५८।

५. ता अल्ला की गति नहि जानी—क० अ० ति० पृ० १०८, पद १८५ तथा पद १७७,
१८४ पृ० २२५, साखी ३, पंचग्रन्थी पृ० २२२ आदि।

दे रहे हैं वह अल्लाह न बहरा है और न बाहर है। वह तो दिल के भीतर ही है और वहाँ देखा-पाया जा सकता है। ६ हिन्दू नहीं जानता कि घरती पर सिर रगड़ना या तीर्थ-स्नान बेकार है। इसी प्रकार जीवों का खून करके अपने को अल्लाह के सामने दीन-दुस्खी (मिस्कीन) रूप में पेश करने वाला मुसलमान भी उस अन्तर्यामी से व्यर्थ अपने गुनाहों को छिपाने का आयास करता है। भला बताओ तो इस उज्ज, जप, मंजन, तथा मस्जिद में जाकर सिर नवाने का अर्थ क्या है? अगर दिल में कपट बना हुआ है तो नमाज़ गुज़ारने या काबे जाने का क्या अर्थ हुआ? ब्राह्मण साल में चौबीस एकादशियों का व्रत रखता है और मुसलमान एक महीने का रमज़ान मनाते हुए रोज़ा रखता है। अब इनसे कौन पूछे कि भाई, एक महीने में सब नियमबद्धता क्यों सीमित है? ग्यारह महीने क्यों खाली जाने देते हो? साथ ही कौन पूछे कि अगर राम तीर्थ और मूर्ति में तथा खुदा मस्जिद में ही रहता है तो और सारा देश किस का है, वहाँ कौन रहता है? सचमुच हिन्दू ने न राम को सही रूप से देखा न मुसलमान ने अल्लाह को। हिन्दू पूर्वदिशा में हरि का वास समझता है मुसलमान पश्चिम दिशा को अल्लाह का मुकाम कहता है। भाई यह सब गलत है। उस रहीम और राम को पूरब-पश्चिम या मंदिर-मस्जिद में न खोजकर दिल लगाकर अपने दिल में ही खोजो। वे यहीं रहते हैं। जगत् के सारे स्त्री-पुरुष उन्हीं एक के विभिन्न रूप हैं। पर इन दोनों ने सही रास्ता पाया ही नहीं। ७ अरे भाई, अगर राम मन्दिर में और खुदा

६. मुला मुनारे का चढ़हि, अलह न बहिरा होइ, जेहि कारन तू बांग दे, सो दिल ही भीतर जोइ ॥ क० प्र० ति० पृ० २२५, साखी ३।

७. क्या ले मूँड़ी मुई सौं मारे क्या जल देह न्हाएँ। खून करे मिसकिन कहावै गनहीं रहे छियाएँ ॥

क्या उज्ज जप मंजन कीएँ क्या मसीति सिरु नाएँ। दिल मंहि कपट निबाज गुजारे क्या हज काबे भाएँ ॥

बाम्हन ग्यारसि करै चौबीसों काजी माह रमजाना। ग्यारह मास कहों क्यों खाली एकहि माहि नयाना ॥

जौरे खुदाइ मसीति बसतु है और मुलुक किस केरा। तीरथि मूर्ति राम निबासी हुहु मंहि किनहुं न हेरो ॥

पूरब दिसा हरी का वासा पच्छिम अलह मुकामा। दिल मंहि खोजि दिलदिलि खोजहुं रहई रहीमा रामा ॥

जैते औरति मरइ उपाने सोसभ रूप तुम्हारा। कबीर पुंगरा अलह राम क सोइ गुर पीर हमारा ॥ क० प्र० ति० पृ० १०३, पद १७७।

मस्जिद में रहता है तो जहाँ मन्दिर-मस्जिद कुछ नहीं है वहाँ किसकी ठकुराई है ? सच यही है कि हिन्दू और तुर्क दोनों के रास्ते त्रुटिपूर्ण हैं, गलत हैं ।^८ कबीर कहते हैं कि भई भियाँ, तुम से तो कुछ बोलते भी नहीं बनता । हम गरीब खुदाई बन्दे हैं तुम अपने स्वार्थ के लिये दूसरे को कष्ट देने वाले राजस वृत्ति के आदमी हो । फिर भो भाई, अल्लाह तो दीनों का अव्वल दर्ज़ का रक्षक है वह भला ज़ोर-जबरदस्ती और हत्याकर्म का आदेश कैसे दे सकता है ? तुम्हारा मुसिब और पीर कौन है ? वह कहाँ से आया है ? रोज़ा, नमाज़ और क़लमे से बिहिश्त या अभीष्ट की सिद्धि संभव नहीं । इस शरीर के भीतर ही सत्तर काबे मौजूद हैं । बस, इसे जानो तब । अतः उस प्रिय को पहचानो, ज़रा तरस खाओ, मन से माल का माया को दूर करो । अपने को जानो और औरों को अपने जैसा जानो तब कहीं बिहिश्त मिलेगा ।^{१०} भाई, ऐसे ज्ञान का क्या विचार किया जाय जहाँ स्वयं को दूसरा समझकर अपनी ही हत्या की जाती हो । हाँ, इतना अच्छी तरह जान लो कि तुमने जो पाठ पढ़ा है वह निश्चय ही तुम्हें ले डूबेगा । भला, दातून तो तुम फाड़ते नहीं कि अल्लाह के सामने जवाब देना पड़ेगा फिर जो गले काटते हो, क्या उसके लिये वह छोड़ देगा ? तुमने हाथ धो लिया, पाँव धो लिया पर दिल की गन्दगी पड़ी ही रह गई । अल्लाह का नाम लेकर तुम हत्या कर रहे हो । उस मालिक का तुम्हें डर ही नहीं लगता । अरे, क्रूरों को कभी

८. तुरक मसीति देहुरै हिंदू दुहुठाँ राम खुदाई ।

जहाँ मसीति देहुरानाहीं तहाँ काकी ठकुराई ॥

हिंदू तुरक दोऊ रह तूटी फूटी अरु कनकाई । क० प्र० दास, पृ० १०६, १९५८

९. दे० आगे “भिस्त”

१०. मीयां तुम्ह सौं बोल्या बनि नहि आवै ।

हम मसकीन खुदाई बन्दे तुम्ह राजस मति आवे ॥

अल्लाह अपलि दीन की साहिब ज़ोर नहीं फुरमाया ।

मुसिब पीर तुम्हारे है को कहो कहाँ तैं आया ॥

रोजा करें निमाज़ गुजारैं कलमें भिस्ति न होई ।

सत्तरिकाबे बट ही भीतरि छैकरि जानै कोई ॥

खसम पिछानि तरस करि जिय में माल मनीं करि फीकि ।

आपा जानि और कौं जाने तबु होइ भिस्ति सरीकी ॥

माटी एक मेख धरि नाना तामैं ब्रह्म समानां ।

कहै कबीरा भिस्ति छोड़ि करि दोऊग ही मन मानां ॥ क० प्र० ति०, पृ० १०७,

दया नहीं आती क्योंकि स्वाध तो वे छोड़ ही नहीं सकते। अल्लाह को इस तरह ग़लत समझने से बहिश्त कहीं मिल सकता है। ११

संतों की इन बातों से स्पष्ट है कि मुसलमानों के अर्थ में अल्लाह की याद उन्हें प्रायः ऐसे ही अबसरों पर आती है जहाँ मुसलमानों को वे अल्लाह की राह से भटक कर केवल बाह्यात्मकों में फँसा हुआ देखते हैं। संत कयनी की अपेक्षा करनी को बहुमान देने वाले जीव हैं। कयनी उन्हें उसी की पसन्द है जिनकी करनी पसंद हो। साफ़ है कि मुसलमानों की करनी उन्हें पसन्द नहीं फिर कयनी (दर्शन) से वे प्रभावित वे यह मानना कठिन है।

रही अल्लाह संज्ञा तो संत मुसलमानों की तरह अल्लाह संज्ञा को महत्त्व नहीं देते। अल्लाह संतों की दृष्टि में उसी तरह परमेश्वर का एक नाम है जैसे राम, केशव, महादेव, ब्रह्मा आदि उसके नाम हैं। साम्प्रदायिक अर्थ से अतीत, परमपुरुष वाचक संज्ञामात्र। अगर कहो कि अल्लाह और है राम और तो संत ऐसे व्यक्ति को भ्रान्त मानते हैं। उनकी नज़र में इनमें कोई फर्क नहीं है। कबीर कहते हैं कि हमारे राम-रहीम, केशव-करीम, राम-अल्लाह, बिसमिल्लाह-बिस्मर सभी एक ही हैं, वे सत् हैं, समस्त विश्वब्रह्माण्ड उन्हीं का व्यक्त रूप है। १२ विश्व के कण-कण में वे ही व्याप्त हैं। राम-रहीम को अगर तुम सबमें नहीं देख सकते तो निश्चय ही तुम किसी झूठ या असत् के पीछे आन्त हो गए हो। १३ निश्चय ही तुम्हें किसी ने बाधला कर दिया है। भाई, जब परमेश्वर एक ही है, वह 'ला इलाहेल्लिल्लाह' है तो फिर हिन्दू का एक और

११. ऐसा रे, मत ज्ञान बिचारै, एकहिं को दूषा कर मारे ॥
जो तै पाठ पढ़्या रे भाई, सो पाठ सही ले बोलैगा ।
दांतण फाड़यां लेखा लेगा, तो गल काटयां क्यूं छोड़ैगा ॥
धोए हाथ पांव भी धोए मैल रखा दिल् नाहीं ।
अलह टिसमिल करि मारण लाय्या साहिब का कर नाहीं ॥
बेमिहरां को मिहरनबाँ स्वाध न छोटे कोई ।
अलह राम बचना यों बोल्या बिस्त कहां यें होई ॥

—संत सुधासार, खण्ड १, पृ० ५४४, पद ९ ।

१२. हमारे राम रहीम करीमा केसो, अलह राम सति सोई
बिसमिल मेति बिस्मर एकै और न दूषा कोई ॥

—क० प्र० दास पद ५८ ।

१३. मुलां कहां पुकारे दूरि, राम रहीम रखा अर पूरि ।
कहे कबीर यह मुखना कूठा, राम रहीम सजनि में बीठा ।

वही, पृ० १०७, पद ६० ।

सुसलमान का दूसरा परमेश्वर कैसे हो सकता है ? वस्तुतः यह सब नामों का चकर है । जैसे सोने के गहने अनेक नामों-रूपों में कल्पित-गठित होकर भी तत्त्वतः एक ही हैं उसी तरह नाम-रूप के बाहरी भेदों के बावजूद भी राम-रहीम एक ही हैं । नमाज़ और पूजा में कहने सुनने के अतिरिक्त और कौन-सा भेद है ? वस्तुतः जो महादेव है वही मुहम्मद है, ब्रह्मा और आदम भी वही है । आखिर एक ही जमीन पर रहने वाले, एक ही मिट्टी के बने हुए मौलवी और पांडे कहाँ अलग-अलग हैं । अरे, बस नाम ही तो अलग हैं न ? १४ यह भेद-विवेचन कितना असहज है । वेद-क़तेब, दीन-दुनियाँ, पुरुष-नारी ! आखिर क्या फ़र्क है इनमें ? एक जैसा रक्त, एक जैसा मल-मूत्र, एक जैसा चाम-मांस, एक ही शुक्रविन्दु से सारी सृष्टि बनी है, फिर कौन ब्राह्मण है कौन शूद्र ? माई न कोई हिन्दू है न तुर्क । सभी एक ही तत्त्व की भिन्न-भिन्न अभिव्यक्तियाँ हैं । १५ अगर नहीं, तो मुल्ला, तुम्हीं खुदाई न्याय कहो । तुम एक जीते-जागते प्राणी को ले आते हो, उसकी देह का नाश करके उसे बधते हो और अपने इस कर्म को दयालु और कृपालु अल्लाह के नाम पर धोप कर इसे बिस्मिल्लाह १६ कहते

१४. भाई रे दुइ जगदीश कहाँते आया, कहु कौनै बौराया ॥

अल्लहराम करीमा केशव हरि हजरत नाम धराया ॥

गहना एक कनक ते गहना, यामे भाव न दूजा ॥

कहन सुनन को दुई करि चापै एक निमाज एक पूजा ॥

बोहि महादेव बोही मुहम्मद ब्रह्मा आदम कहिए ॥

को हिन्दू को तुर्क कहावे, एक ज़मीं पर रहिए ॥

वेद कितेब पढ़े या कुतबा वे मोल्ला वे पांडे ॥

बेगर बेगर नाम धराए एक मट्टी के भांडे ॥

कहहिं कबीर वे दूतों भूले रामहिं किनहुं न पाया ।

वे खसी वे गाय कटावै बादिहिं जन्म गमाया ॥ पंथप्रबन्धी, पृ० २२२-२३,

पद ४०६ ।

१५. औसा भेद बिगूबनि मारी । वेद क़तेब दीन अरु दुनियाँ कौन पुरिख कौन नारी
एक रुधिर एकै मल मूत्र एक चाम एक गुहा ।

एक बूंद तै सृष्टि रची है कौन ब्राह्मण कौन सूदा ॥

—कहै कबीर एक राम जपहुरे हिन्दू-तुर्क न कोई ॥ क० प्र० ति० पद १८१ ।

१६. बिस्मिल्लाह=क़ुरान की एक आयत जिसका अर्थ है 'मैं ईश्वर के नाम से प्रारंभ करता हूँ जो बड़ा दयालु और महाकृपालु है ।' दे० उर्दू हिन्दी शब्दकोश, मद्रास, १९५९,

पृ० ४४५ ।

हो। पर इस हलाली का मतलब क्या है? वह ज्योतिस्वरूपी तो फिर भी तुम्हारे हाथ में नहीं आता? तुम वेद को झूठा कहते हो, हिन्दू किताब (कुरान) को झूठा बताता है पर झूठा तो वह है जो तत्त्व का विचार नहीं करता। लेखे के अनुसार तो तुम सभी जीवों को एक जैसा मानते हो फिर भी (व्यवहार में) उसे दूसरा समझ कर मारते हो। कुकड़ी (मुर्गी)—बकरी सब तो तुम मारते हो और साथ ही हक्क-हक्क १७ भी बोलते हो। भला बताओ कि सभी जीव जब उसी साईं के हैं फिर तुम्हारा निर्वाह कैसे होगा। सच तो यह है कि तुम्हारा दिल नापाक है। तुमने उस पाक परवरदिगार को पहचाना ही नहीं है और न उसका मर्म ही जानते हो। १८

स्पष्ट है कि मुसलमान अल्लाह को जिस रूप में स्वीकार करते हैं संत उस रूप के कायल नहीं हैं। यही स्थिति राम की ओ है। सुन्दरदास इसीलिए स्पष्ट शब्दों में कहते हैं कि मैंने हिन्दू की हड और तुरक की राह दोनों छोड़ दी हैं। मैंने तो सद्गुरु को ही पहचान लिया है कि राम और अल्लाह एक ही हैं। १९ कबीर तो इससे भी दो पग आगे बढ़कर कह गए हैं कि सुर नर मुनिजन औलिया ये सभी इसी किनारे पर खड़े रह गए हैं जब कि कबीर ने उस परमस्थान को अपना आवास बना लिया है जहाँ न राम की पहुँच है न अल्लाह की। २० जोगी गोरख-गोरख कहता है, हिन्दू रामनाम का उच्चारण करता

१७. हक्क। हक्क (अरबी, पुलिंग) सत्यं, सच, यथार्थ, वाकई, यथोचित, मुनासिब स्वतन्त्र, इस्तेहकाक, अधिकार-इस्लतयार, ईस्वर, दे० उर्दू हिन्दी कोश, महाह, १९५९, पृ० ७१४

१८. मुल्ला कहहु निआउ खुदाई। इहि बिधि जीव का भरम न जाई॥

सरजीव आने देह बिनासे माटी बिसमिल कीआ। जोति सरूपी हाथी न आया
कहौ हलाल क्यू कीआ॥

वेद कतैब कहहु मत झूठे झूठा जो न बिचारै।

सम घट एक एक करि लेखै भी दूजा करि मारे॥

कुकड़ी मारे बकरी मारै हक्कहक्क करि बोलै।

सभे जीव साईं के प्यारे उबरहुगे किस बोलै॥

दिल नापाक पाक नहिं चीन्हा तिसका मरम न जाना।

कहे कबीर भिसति छिटकाई दोजगही मन मोना॥ क० अ०, ति०, पद १८३।

१९. हिन्दू की हदि छाँड़ि के, तजी तुरक की राह।

सुन्दर सद्गुरु चीन्हिया एकै राम अल्लाह। संत सुधासार, खंड १, पृ० ५९७।

२०. सुरनर मुनिजन औलिया ए सब बेले (उरले ?) तीर।

अल्लाह राम का गम नहीं तहँ पर किया कबीर॥

—सत्य कबीर की साखी, वैफटेवर प्रेस, सं० १९७७, पृ० ६४।

है, मुसलमान एक खुदा की रट लगाता है पर कबीर का स्वामी इन सबसे ऊपर है और जोगी, हिन्दू या मुसलमान तक ही सीमित न रहकर घट-घट में समाया हुआ है। २१ परवर्ती सन्त-साहित्य में तो मुसलमानों द्वारा स्वीकृत अल्लाह को स्पष्ट शब्दों में 'काली सुन्दरी' अर्थात् माया का ही प्रत्यक्ष विग्रह बताया गया है। बीजक पर टीका रूप लिखी गई 'पंचग्रन्थी' में कहा गया है कि—

कबीर काली सुन्दरी बैठी अल्लह होय । पीर पैगम्बर औलिया मुजरा करें सब कोय

कबीर काली सुन्दरी बैठी होय अल्लाहि । पदे कातिया गैब की हाजिर को कहै नाहि ॥

कबीर काली सुन्दरी कल्मा किए कलाम । पीर पैगंबर औलिया पढ़ै सो करे सलाम ॥

कबीर काली सुन्दरी भई सो अल्लह सीयां । पीर पैगंबर सुन सिया दगा सबन को दीया ॥२२

इस प्रकार स्पष्ट है कि सन्तों ने मुसलमानों के अल्लाह को उसी तरह मुसलमानों अर्थ में नहीं स्वीकार किया है जिस प्रकार हिन्दुओं के अवतारी राम को। उनके निकट अल्लाह उनके त्रिगुणातीत, भावाभाव विनिर्मुक्त, द्वैताद्वैत विलक्षण, परम-प्रेम स्वरूपी ब्रह्म की एक संज्ञा भर है और वे जिस निर्गुण राम को भजने का उपदेश देते हैं, उससे एकदम अभिन्न हैं। एकेश्वरवाद और अल्लाह को चर्चाओं को ऊपर-ऊपर से देखकर सन्तों को इस्लाम-प्रभावित मानने वाले भी इस अंतर को स्वीकार करने के लिये विवश हैं।

सन्तों का अल्लह—सन्तों का अल्लाह वह है जिसने सृष्टि (अमति) २३ को उत्पन्न किया है और खुदा वह है जो दसों दरवाजों को खोल देता है। चूँकि अल्लाह और राम एक ही परमतत्त्व की विभिन्न संज्ञाएँ हैं और सन्तों के राम अलख, अगम और अकल हैं अतः अल्लाह भी अलख, अगम तथा अकल हैं। आनन्द, प्रेम, दया, माया, करुणा, कृपा, क्षमा आदि उदात्ततम

२१. जोगी गोरख—गोरख करै, हिन्दू रामनाम उच्चरै ।

मुसलमान कहै एक खुदाई कबीर को स्वामी घटि घटि रह्यो समाइ ॥

डा० द्विवेदी कृत कबीर, १९५५ ई०, पृ० १० से उद्धृत

हिन्दू मूआ राम कहि, मुसलमान खुदाई

कहे कबीर सो जीवता जो बुहुँ के निकटि न जाइ ॥

—क० प्र०, तिवारी, पृ० २१०, साखी, ९ ।

२२. दे० पंचग्रन्थी, पृ० ३०७ ।

२३. उमति (अरबी उम्मात)=माताएँ, जन्म देने वाली, सृष्टि ।

श्रुतियों का अधिष्ठान होने के साथ ही राम या अल्लाह उपनिषदों के निर्गुण ब्रह्म के हर तरह से समशील भी हैं। निर्गुण ब्रह्म कैसा है इसे स्पष्ट करते हुए मुण्डक की श्रुति है कि वह जो अद्वैत (देखने में न आने वाला, अलक्ष्य, अलख या अलह), अप्राप्य, गोत्रादि से रहित, रंग और आकृति से अतीत, आँख-कान आदि इन्द्रियों से रहित तथा हाथ पैर आदि अंगों से भी हीन है, जो नित्य है, सर्वव्यापी है, सर्वगत है, अत्यन्त सूक्ष्म और अविनाशी है, उस समस्त योनियों के परम कारण को ज्ञानीजन हर जगह, (कण-कण में) देखते हैं । १२४ जिस प्रकार मकड़ी (अपने जाले की) सृष्टि करती है और फिर अपने में समेट लेती है, जिस प्रकार पृथ्वी में अनन्त प्रकार की वनस्पतियाँ उत्पन्न होती हैं, जिस प्रकार जीवित मनुष्य से केश और रोएँ उत्पन्न होते हैं उसी प्रकार अविनाशी, परब्रह्म से यह विश्व-सृष्टि उत्पन्न होती है । १२५ संतों के राम-अल्लाह भी ठीक ऐसे ही हैं। कबीर कहते हैं—

अलह अलख निरंजन देव, किहि विधि करौ तुम्हारी सेव ।

विघ्न सोई जाकौ बिस्तार, सोई कूल जिन कीयो संसार ॥

गोब्यंद ते ब्रह्मंडहि गहै, सोई राम जे जुगि जुगि रहे ॥

अलह सोई जिनि उमति उपाई, दसदर खोले सोई खुदाई ॥

लख चौरासी रज पखरे, सोई करीम जे एती करै ॥

क० अ० दास, पृ० १९९, पद, ३२७ ।

कबीर के उक्त उद्धरण में 'अलह' शब्द का दो बार प्रयोग हुआ है—एक बार प्रथम पंक्ति में और दूसरी बार चतुर्थ पंक्ति में। इनमें पहली बार का 'अलह' अल्लाह का अर्थ-श्रोतन कराने के लिये प्रयुक्त न होकर अलभ्य के अर्थ में प्रयुक्त है। उपनिषदों में ब्रह्म की अलभ्यता का बहुधा व्याख्यान किया गया है। अलभ्य से अलम और अलम से अलह बनना ध्वनि-परिवर्तन की स्वाभाविक प्रक्रिया का परिणाम है और प्राकृत तथा अपभ्रंश भाषा एवं साहित्य

२४. 'यतद्वैश्यमप्राह्ममगोत्रमवर्णमचक्षुः श्रोतं तदपाणि पादम् । नित्यं विभु' सर्वगतं सुसूक्ष्मं तदव्ययं अद्भुतं योनिं परिपश्यन्ति धीराः ॥ मुण्डक १, १, ६ ।

२५. "यथोर्णनामिः सृजते गृह्यते च यथा पृथिव्यामोषधयः सम्भवन्ति । यथा सतः पुरुषात्केशलोमानि तथा क्षरात्सम्भवतीह विश्वम् । वही १, १, ७

में अलभ्य^{२६} का अर्थ द्योतित कराने के लिये अलह शब्द का प्रयोग होता रहा है।^{२७} अलभ्य का अर्थ द्योतित कराने के लिये संतों ने भी अलह शब्द का बहुधा प्रयोग किया है—

१. लल्ला भैहे जो मत लावे, अनत न जाइ परम सुख पावे ।
अस जो तहां प्रेम लो लावे, तो अलह लहै लहि चरन समावे ॥२८ —कबीर
२. बोले सेख फरीद पिआरे अलह लगे । इह तनु होसी खाक निमाणी गोर धरे ॥२९
३. दादू—हिन्दू मारग कहे हमारा, तुरक कहे रह मेरी ।
कहां पंथ हे कहो अलह का, तुम तौ ऐसी हेरी ॥३०
४. चन्द सूर सिजदा करै नाव अलह का लेह ।
दादू जिमी असमान सब, उन पावौं सिर देह ॥३१
५. अलह अलह कहत ही अलह लखा सो जाय ।
रजब अजब हरफ़ है, हिरदे हित चित लाय ॥३२

अल्लाह के ध्वनि परिवर्तित रूप-अलह-में संतों ने यह नई और व्यंजक अर्थसम्पत्ति भर कर इस शब्द की अर्थसीमा को विस्तीर्ण किया है और इस प्रकार मुसलमानों के खुदा तक ही सीमित न रहने देकर इसे अलभ्य के अर्थद्योतन की सामर्थ्य दे दी है। और चूँकि यह सब अनजाने में न होकर सायास और जानबूझ कर हुआ है अतः मुसलमानों की कल्पना से आगे बढ़कर संतों ने अल्लाह को राम की तरह जो पूर्ण परब्रह्मत्व दिया है उसका स्पष्ट संकेत भी इस शब्द से मिलता है।

उपनिषदों में ब्रह्म को “अलक्ष्य” भी कहा गया है और ध्वनिपरिवर्तन के नियमों के अनुसार “अलक्ष्य” का “अलक्ष्ण” “अलख” और फिर “अलह” बन जाना संभव है। संतों के अनेक प्रयोगों में इस अर्थ की संगति पूरी तरह बैठ भी जाती है। वैसे इस अर्थ के लिये उन्होंने

२६. अलभ्य > अलभ > अलम > अलह ।

२७. जे गुनबता अलहना गौरव लहहि भुअंग ।

बैसा मंदिर भुअ बसहि भुतह रुम अनंग । कीर्तिछा, विद्यापति,

२८. दे० कबीर ग्रन्थावली, तिबारी, पृ० १३४. चौतीसी रमैनी, सं० ३४ ।

२९. दे० संत सुधासार, खंड १, पृ० ४०७ ।

३०. दादू, पृ० २५९, साखी ४८ ।

३१. वही, पृ० १९७, साखी, ४६ ।

३२. संत सुधासार, खंड १, पृ० ५२८, साखी ३८ ।

मुख्यतः “अलह” शब्द का प्रयोग किया है। ३३ खैर, यह अवान्तर प्रसंग है। जो प्रकृत है वह यह कि सन्तों का अल्लाह मुसलमानों के अल्लाह से उतना ही भिन्न है जितना उनका राम हिन्दुओं के अवतारी राम से भिन्न है। “अलह” इस भेद का स्पष्ट संकेतक है।

२. भिन्न

भिन्न फ़ारसी के “बिहिस्त” का जनि-परिवर्तिन रूप है। फ़ारसी में बिहिस्त का अर्थ है वह पवित्र स्थान जहाँ अल्लाह निवास करता है—“बिहिस्त एक नाम है शायद उसी पाकोज़ा गोशे का ३४” और अल्लाह, मुहम्मद तथा कुरान में ईमान लाने वाले को उसकी धर्मनिष्ठ जिन्दगी के नायाब इनाम के रूप में मिल जाया करता है, वैसे ही जैसे धर्मनिष्ठ हिन्दू इस सबके बदले अनन्त यौवन, अपार वैभव, कल्पनातीत सुख-विलास वाले स्वर्ग को पाता है जहाँ मधु की नदियाँ बहती हैं, अपार रूप-लावण्य वाली अप्सराएँ मिलती हैं, कामधेनु, कल्पवृक्ष और स्वर्गगंगा जैसी महार्घ देवी वस्तुओं से अतीन्द्रिय सुखलाभ होता है।

पीछे हमने लक्ष्य किया है कि सन्तों का सम्पूर्ण साहित्य और उस साहित्य का मूलस्वर उनके परम्परा-प्राप्त योगप्रवण संस्कारों और समसामयिक विषम परिस्थितियों के पारस्परिक घात-प्रतिघात से परिणमित हुआ था। उन्होंने बड़ी पीड़ा के साथ अनुभव किया था कि विषय-तृष्णा, स्त्री, धन-सम्पत्ति, सुख-विलास नाशवान् होकर भी अपने को अजर-अमर की तरह मानकर सांसारिक भोग-विलास में लिप्त रहना, आत्म-प्रदर्शन, अहंकार, अज्ञान, अन्धश्रद्धा, धर्म के नाम पर खुली लूट-खसोट, कथनी-करनी की अलंघ्य दूरी, छल, पाखण्ड, धूर्तता, ऊँच-नीच, जाति-प्रीति, छूत-अछूत, मन्दिर-मस्जिद, तीर्थ-व्रत, रोज़ा-नमाज, देवी-देवता आदि की अर्थहीन कल्पना ने तत्कालीन जन-जीवन को, राजा से लेकर रंक तक

३३. अल्लख के प्रयोग के लिये दे०—

कबीर ग्रन्थावली, दास पृ० १३, सा० १५, पृ० १५ सां० ४१, पृ० ३५ सा० १
बही—तिवारी, पृ० १२५ रमैनी १४, पृ० १४६ सा० ३७, पृ० १६७ सा० ८,
पृ० १६८, सा० १३, पृ० २२३ सा० १६।

रैदास जी की बानी, पृ० ६, पद ९।

दादू, पद सं० ९, ५५, ५६, ५८, १८७, २०१, २३०, २३२, २४३, ३११,
३४६, ३७०, ३९१, ३९५, आदि-आदि।

३४. उर्दू-हिन्दी शब्दकोश, महाह, १९५९, पृ० ४४५।

को, प्रस्त कर लिया था। संतों ने इस सबको देखा-भोगा था। जिस समाज ने उन्हें बहु मान दिया उसने इस सब को देखा-भोगा था। वे जानते थे कि उफ सारे बखेड़ों का मूलभूत कारण है नरक या 'दोज़ख़' का भय और स्वर्ग या बिहिश्त पाने की अपार लालसा। हिन्दू हो या मुसलमान उसके जीवन को हर चेष्टा, हर व्यापार इसी एक लक्ष्य की ओर गतिशील रहता है। इसी के लिये वह राम या अल्लाह की परमकारुणिकता में विश्वास रखते हुए भी जीववध करता है, ऊँच-नीच, छूत-अछूत की दीवार खड़ी करता है और क्रमशः जीवन की सहजता से इटता जाता है। संत इसे खूब अच्छी तरह समझते थे। कबीर ने बड़े ही सहज किन्तु उपहास भरे ढंग से कहा है—सभी लोग बैकुंठ जाने की बात करते हैं। भई, मुझे तो नहीं मालूम कि वह बैकुंठ है कहाँ ? जब तक स्वयं वहाँ न जाया जाय, कहने-सुनने मात्र से उस बैकुंठ का विश्वास कैसे किया जाय ? पर यहाँ तो अजीब हाल है। एक योजन की दूरी का भी जिन्हें ज्ञान नहीं है या जो लोग (योजन) दूरी के ज्ञान से निरे शून्य हैं वे भी हर बात में बैकुंठ का बखान करते फिरते हैं। मैं साफ़ देख रहा हूँ कि मन में जब तक बैकुंठ की आशा बनी रहती है या बनी रहेगी तब तक राम या अल्लाह के चरणों में हड़ भक्ति असंभव है। ३५

सन्तों ने भिस्त, भिस्ति, भिसति, भिसतु आदि रूपों में इस शब्द का प्रयोग बहुत अधिक किया है, पर प्रायः सर्वत्र वे या तो बिहिश्त को अस्वीकार करते हैं और जहाँ उसे स्वीकार करते हैं वहाँ उसकी प्राप्ति के भिन्न तरीके का निर्देश करते हैं। बिहिश्त अर्थ में उनके कुछ प्रयोग लिये जा सकते हैं—

१. दोजग तो हंम आंगिया, यहु डर नाहीं मुज्म ।

भिस्ति न मेरे चाहिए बाम्प पियारे तुज्म ॥ कबीर ३६

२. जब नहि होते कुल ओ जाती, दोजग भिस्ति कौन उतपाती ॥ कबीर ३७

३५. चलन-चलन सब लोग कहते हैं, ना जानौ बैकुंठ कहा है ॥

योजन एक परिमिति नहिं जानै, बातनि ही बैकुंठ बखाने ॥

जब लगि मनि बैकुंठ का आसा, तब लगि नहिं हरि चरन निवासा ॥

कहैं सुनैं कैसे पतिव्रत, जबलग तहां आप नहिं जइयै ॥

कहे कबीर यहु कहियै काहि । साध संगति बैकुंठहि आहि ॥

—क० प्र० ति० पृ० १८ पद २९ ।

३६. कबीर ग्रन्थावली, तिबारी, पृ० १७०, साखी १६

३७. वही, पृ० १२०, रमैनी ५ ।

३. ना में ममता मोह न महिया ये सब जाहिं बिलाई ।
 दोऊख भिस्त दोउ सम करि जानौं, दुहुँ ते तरक है आई ॥रैदास३८
४. कोई नावै तीरथि कोई हज जाइ । कोई करे पूजा कोइ सिख निवाइ ॥
 कोई पढ़े वेद कोई कतेब । कोई ओढ़े नील कोई सुपेद ॥
 कोई कहे तुल्लु कोई कहे हिन्दू । कोई बाळे भिसतु कोई सुरगिंदू ॥
 कहु नानक जिनि हुकुम पछाना । प्रभु साहिब का तिनि भेद न जाना ॥३९
- गुरु अर्जुन देव

५. बे मेहर को मेहर न आवै, गले पराए छुरी चलावै ।
 बषना बहुत हिरस के चाले, भिस्त छाड़ दोजग को चाले ॥४०

प्रथम दो प्रयोगों में कबीर ने बिहिस्त को स्पष्टतः अस्वीकार किया है तो रैदास ने भी परमेश्वर को स्वर्ग-नरक से ऊपर बताकर इसे अस्वीकार किया है । गुरु अर्जुनदेव भिस्तु को परमेश्वर के हुकुम से बाहर कड़ कर उसे अस्वीकार करते हैं । बषना जी उसे अस्वीकार तो नहीं करते पर यह जरूर मानते हैं कि जिन विधियों से हलाली करने वाले क्रूर स्वर्ग जाना चाहते हैं उससे वे छलटे नरक की ओर ही जाते हैं । यही स्थिति दादू की भी है । उनके जितने भी प्रयोग मुक्ते मिल सके हैं उनमें प्रायः सर्वत्र वे भिस्त को बिहिस्त के अर्थ में ही प्रयुक्त करते हैं पर लोग जिन तरीकों से उसे पाना चाहते हैं उसके प्रति वे स्पष्टतः अनास्थाशील हैं । दो एक प्रयोग देखे जा सकते हैं—

१. सो मोमिन मन में करि जाणि, सत्ति, सबूरी जैसे आणि ।
 चले साथ संवारै बाट, तिनकूं खुले भिस्ति के पाट ॥
 सो मोमिन मोम दिल होइ, साई को पहिचाने सोइ ॥
 जोर न करे हराम न खाइ, सो मोमिन भिस्त में जाइ ॥४१

इन प्रयोगों से स्पष्ट है कि दादू बिहिस्त जैसी किसी स्थिति में विश्वास करते हैं जिसे पाने के लिये मोमिन को सत्रपूर्वक सत्य पर दृढ़ रहना, मोम दिल होना, साई को पहिचानना, जोर-जुल्म से दूर रहना और हराम का न खाना आवश्यक है । किन्तु इस सबके बावजूद वे बिहिस्त

३८. रैदास जी की बानी पृ० ४, पद ४ ।
 ३९. संत सुधासार, कण्ड १, पृ० ३४७, पद ९ ।
 ४०. वही, पृ० ५४४ पद १० ।
 ४१. दादू, पृ० २५६, साखी, ३०, ३१ ।

को परमप्रिय परमेश्वर के संगसुख की अपेक्षा नीची कोटि की उपलब्धि मानते हैं और उसके एक क्षण के दर्शन के बदले में दीन-दुनियाँ को तो सदेक करते हो हैं, तन-मन को क्षीण और दोजग-मिस्त को न्योछावर भी कर देने के लिये तैयार मिलते हैं। ४२ वे मानते हैं कि अल्लाह के आशिकों को अपना ईमान ही सबसे बढ़कर है। उस परमप्रिय के प्रति अपने विश्वास (ईमान) में दृढ़ रहने वाले आशिक दीन-दुनियाँ या बिहिश्त-दोजख को लेकर क्या करेंगे ४३ कुर्एँ में पढ़ें ये भोग-विलास और उस प्रियद्वारा दिया गया क्षत्र-सिंहासन। भला जिन्हें राम का दिया हुआ जन्नत या बिहिश्त भी अच्छा नहीं लगता वे लाल पलंग लेकर क्या करेंगे। आग लगे इस सुख की सेज में। मुझे तो बस उस प्रिय को देखने ही दीजिए। बैकुण्ठ मुक्ति और स्वर्ग लेकर क्या करना है। मुझे तो चौदहों भुवन (का राज्य) भी पसन्द नहीं। जिस घर में प्रिय नहीं आया, उस घर के सजे-सजाए मण्डप मिट्टी में पड़े। हे प्रिय, मैं तो तेरा वियोगी हूँ। यह अनन्त लोकों का अमय राज लेकर क्या करूँगा। हे मेरे साहिब, बस मेरी इतनी-सी सुन लो कि मुझे अपना दर्शन करने दो। ४४ पीछे कबीर ने बिहिश्त को अस्वीकार करते हुए ठीक यही बात कही थी कि हे प्रिय अगर तुम मिलो तो नरक को स्वीकार करने में भी मुझे डर नहीं है लेकिन अगर तुम अपनी जगह पर मुझे बिहिश्त देना चाहते हो तो रहने दो, नहीं चाहिये तुम्हारे बिना मुझे यह बिहिश्त।

४२. दीन दुनी सदेक करौं टुक देषण दे दीवार।

तन मन भी छिन छिन करौं, मिलत दोजग भी वार ॥ दादू पृ० ६१, सा० ४०।

४३. अल्ल : आशिका ईमान, बिहिश्त दोजख दीन दुनिया, चेकारे रहमान।

मीर मीरी पीर पीरी, फरिश्त : फरमान, आब आतिश अरश कुमीं, दीदनी दावान ॥

—दादू पृ० ६८४ पद ४२२।

४४. ये खूहि पर्ये सब भोग विलासन, तेसहु वाको छत्र सिंघासन।

जनहु राम मिस्त नहि भावै, लाल पलंगा क्या कीजै।

भाहि लगै इहि सेज सुखासन, मैं कौं देखण दोजै ॥१॥

बैकुण्ठ मुक्ति सरग क्या कीजै, सकल भवन नहि भावै ॥

मठी पर्ये सब मंडप छाजे, जे वरि कंत न आवै ॥२॥

लोक अनन्त अमै क्या कीजै, मैं बिरही जन तेरा।

दादू दरसन देखण दीजै, ये सुनि साहिब मेरा ॥३॥

वही पृ० ६८३ पद ४२१।

चेकारे—क्या करे। ३—खूहि पर्ये—कुर्एँ में पढ़ें, भाहि लगे—आग लगे।)

स्वर्ग को अवर कोटि की उपलब्धि मानने तथा उसे परमव्राम (मोक्ष) और भक्ति के सामने अस्वीकार करने की यह वृत्ति नई नहीं है । स्वर्ग को बहुमान देने वाले हिन्दू शास्त्रों और भक्ति सम्प्रदायों में स्वर्ग को बहुधा नीची कोटि को, अनित्य या नाशवान् उपलब्धि माना गया है । गीता में भगवान् श्रीकृष्ण ने बताया है कि वेदों के वाक्यों में भूले हुए और इसके अतिरिक्त दूसरा कुछ नहीं है इस तरह की बातें कहने वाले मूढ़ लोग बढ़ा-चढ़ा कर कहा करते हैं कि “अनेक प्रकार” के कर्मों से ही जन्म-रूप फल मिलता है और भोग तथा ऐश्वर्य मिलता है । स्वर्ग के पीछे पड़े हुए ये काम्य-बुद्धि वाले भोग और ऐश्वर्य में हार गुरु रहते हैं अतः कार्य-अकार्य का निर्णय करने वाली उनकी व्यवसायात्मिका बुद्धि कभी भी एक स्थान पर स्थिर (समाधिस्थ) नहीं रह पाती । ४६ स्वर्ग-सुख की अनित्यता के विषय में गीता में अन्यत्र श्रीकृष्ण ने बताया है कि जो त्रेविश अर्थात् ऋक्, यजु और साम नामक तीनों वेदों के कर्म करने वाले, सोम पीने वाले तथा निष्पाप व्यक्ति यज्ञ से मेरी पूजा करके स्वर्ग-प्राप्ति की इच्छा करते हैं, वे इन्द्र के पुण्य-लोक में पहुँच कर देवताओं के अनेक दिव्य भोग भोगते हैं, और उस विशाल स्वर्ग-लोक का उपभोग करके पुण्य का श्रय हो जाने पर फिर जन्म लेकर मृत्यु लोक में आते हैं । इस प्रकार त्रयीधर्म का पालन करने वाले और काम्य उपभोग की इच्छा करने वाले लोगों को आवागमन प्राप्त होता है । ४७ हे अर्जुन, ब्रह्मलोक तक (स्वर्गादि) जितने लोक हैं वे सभी ‘पुनरावर्तिनि’ हैं अर्थात् उन्हें प्राप्त करके फिर भूलोक में लौट आना पड़ता है, लेकिन जो मेरे लोक को प्राप्त करता है उसको फिर जन्म नहीं लेना पड़ता । ४८

४५. यामिमां पुण्यिनां वानं प्रवदन्त्यविपश्चिनः । वेदवादरताः पार्थ नान्यदस्तीति वादिनः ॥ कामात्मानः स्वर्गपरा जन्मकर्म फलप्रदाम् । क्रियाविशेषैर्देहानां भोगैश्वर्यं गतिं प्रति ॥ भोगैश्वर्यप्रसक्तानां तथा पट्टतचेतसाम् । व्यवसायात्मिका बुद्धिः समाधौ न विधीयते ।

गीता २, ४२, ४४ ।

४६. त्रेविशा मां सोपमापूतपाया यज्ञैरिष्ट्वा स्वर्गतिं प्रार्थयन्ते ।

ते पुण्यमासाद्य सुरेन्द्र लोकमश्नन्ति दिव्यान्दिविदेवभोगान् ।

ते तं भुक्त्वा स्वर्गलोकं विशालं क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोकं विशन्ति ।

एवं त्रयीधर्ममनुप्रपन्ना गतागतं कामकामा लभन्ते ॥—वही ९, २०, २१ । और भी

दे० ६, ४१ एवं ७, २३ ।

४७. आब्रह्मभुवनाल्लोकाः पुनरावर्तिनोऽर्जुन । मामुपेत्यतु कौन्तेय पुनर्जन्म न विद्यते ।

वही ८, १६ ।

४८. ईशावास्य ९-१२ तथा कठ २, ५ में भी इसी तरह की बात कही गई है ।

वैदिक कर्मकाण्ड की प्रतिक्रिया स्वरूप उत्थित होने वाले प्राचीन उपनिषदों में भी इसी प्रकार की बातें कही गई हैं। गीता के उक्त निर्देश उन्हीं उपनिषदों का ही व्याख्यान करते हैं। मुण्डकोपनिषद् की श्रुति है—

इष्टापूर्तं मन्यमाना वरिष्ठं नान्यच्छ्रेयो वेदयन्ते प्रमूढाः ।

नाकस्य पृष्ठे ते सुकृतेऽनुभूत्वेमं लोकं हीनतरं वा विशन्ति ४९ ॥ १, २, १०

अर्थात् इष्ट ५० और पूर्त (जैसे सकाम) कर्मों को ही श्रेष्ठ मानने वाले अत्यन्त मूर्ख लोग उससे भिन्न वास्तविक श्रेय को नहीं जानते। वे पुण्य कर्मों के फलस्वरूप स्वर्ग के ऊँचे स्थान में (जाकर श्रेष्ठकर्मों के फलस्वरूप प्राप्त होने वाले) वहाँ के भोगों का अनुभव करके इस मनुष्यलोक में अथवा इससे भी अन्यन्त हीन योनियों में प्रवेश करते हैं।

उक्त विवरणों में स्वर्ग को स्पष्टतः अवर कोटि की उपलब्धि बताया गया है। उसकी अपेक्षा मोक्ष को अधिक महत्त्वपूर्ण तथा नित्य उपलब्धि बनाने का प्रयास भी उक्त ग्रन्थों में बराबर हुआ है। पर आगे चलकर भक्ति के सामने मोक्ष को भी नीची कोटि की उपलब्धि मान लिया गया है। रामचरित मानस में ऐसी अनेकशः उक्तियाँ पदे-पदे मिलती हैं जिनमें कहा गया है कि 'धरम न अरथ न काम रुचि पद न चहँ निरवान' तथा 'जेहि जोनि जनमउ कर्मबस तहँ रामपद अनुरागऊँ'। संतों के साहित्य का मूल स्वर भी ठीक ऐसा ही है और इसीलिये हिन्दू-मुसलमानों के स्वर्ग या बिहिश्त को वे कोई महत्त्व नहीं देते और भिस्त को सदैव मोक्ष के अर्थ में प्रयुक्त करते हैं। उनका भिस्त किसी पाकीज़ा गोशे का नाम नहीं। उन्होंने जिस प्रकार राम-रहीम, केशव-करोम, अल्लाह-खुदा, विष्णु-गोविन्द, रब-महादेव आदि संज्ञाओं का प्रयोग करके भी इनका अर्थ त्रिगुणानीत, द्वैताद्वैत विलक्षण, अगम्य अलक्ष्य, निर्लेप, निरंजन और निर्गुण ब्रह्म ही समझा-समझाया है उसी प्रकार भिस्त का अर्थ भी उनके निकट हिन्दुओं का स्वर्ग और मुसलमानों का बिहिश्त न होकर कैवल्य, परमपद, 'शून्य निरंजन ठाँव' ही है। स्पष्ट है कि यह अर्थ इस्लामी परम्परा की अपेक्षा भारतीय विचार परम्परा के अधिक अनुकूल है और निश्चयनः उसी को लोकभाषा के माध्यम से व्यक्त करता है।

४९. इष्ट—यज्ञ यागादि श्रौतकर्म—'एकाग्रिकर्मद्वयं त्रेतायां यस्त्वाहूयते ।

अन्तवेदां च यद्दानं इष्टं तदभिधीयते ॥

५०. पूर्त—वापी, कूप, तडाग तथा मंदिर आदि बनवाना, अन्नदान एवं बागबगीचे लगाना पूर्त कहलाता है—

वापीकूपतडागादि देवतायतनानि च : अन्न प्रदानमारामाः पूर्तमर्थ्याः प्रचक्षते ॥

उक्त श्लोक, आप्टेकृत, संस्कृत इंगलिश डिक्शनरी, १९५७, बाल्यूम १, पृ० ३९०

से उद्धृत हैं।

लेकिन जैसा हमने पीछे देखा है कि सन्तों का परमप्राप्तव्य न तो स्वर्ग ही है न मोक्ष ही । वे तो उस परम प्रिय का साभिष्य चाहते हैं । उसको देखने का अवसर मिल जाय, दाद को बस इतना ही चाहिये । उन्हें वैकुण्ठ, मोक्ष और स्वर्ग से क्या प्रयोजन । अपने एक पद में वे कहते हैं—

बैकुण्ठ मुक्ति सरग क्या कीजे, सकल भवन नहिं भावै ।

भठी पर्यें सब मंडप छाजे, जे घरि कंत न भावै ॥

लोक अनंत अमै क्या कीजे, मैं बिरही जन तेरा ।

दादू दरसन देखण दीजे, ये सुनि साहिब मेरा ॥५१ दादू, पृ० ६८३ पद ४२१

कबीर भी कुछ ऐसी ही बात करते हैं । वे पूछते हैं—हे राम, तुम मुझे तार कर कहाँ ले जाओगे ? तुम कृपा करके जो वैकुण्ठ मुझे दोगे, बताओ तो मला, वह कहाँ और कैसा है ? मुझे मुक्ति की बात बताने का यहो मतलब तो है कि तुम मुझे अपने से दूर रखना चाहते हो ? मुझे क्यों भुलावा देते हो मेरे प्रिय । तुम तो सभी में एकमेक होकर रमे हुए हो । तारना और तिरना तो तभी तक कहा जाता है जबतक असलियत का ज्ञान न हो । मैं तो सभी में तुम्हें एकमेक देखता हूँ । मेरा मन स्थिर हो गया है । ५२ मेरे लिये स्वर्ग देने का कष्ट तुम मत करो । मैं तुम्हें चाहता हूँ, सो तुम मुझे मिल गये हो । मेरा भिस्त यही है ।

सन्तों की यह दृष्टि भिस्त को सही ढंग से समझने का एक नया संकेत देती है । संत साहित्य का अध्येता इस बात को अच्छी तरह जानना है कि यदि उनका अभिप्रेत अर्थ निकल सके तो “अगम” को “वेगम” बना देना, करम (करह) में “क्रियापरायण” साधक का अर्थ भर देना ५३, चिन्तामणि से चेतावनी का भी अर्थ निकालने के लिये उसे ‘चर्यातावणो’

५१. पूरे पद तथा उसकी व्याख्या के लिये दे० पीछे ।

५२. राम मोहि तारि कहाँ ले जइहौ ।

सो बैकुण्ठ कहाँ धौँ कैसा करि पमाउ मोहिँ दै हौ ।

जउ तुम भोकोँ दुरिकरत हौ, तो मोहिँ मुक्ति बतावहु ।

एकमेक रमि रह्यो समनिमें तो काहे भरभावहु ॥

तारन तरनु तबै लगि कहिए, जब लगि तत्त न जाना ।

एक राम देखा सबहिन मैं कहे कबीर मन माना ॥ क० प्र० ति० पद ५४ ।

५३. संबद्ध प्रसंग की साधारता तथा ‘अगम’ की विस्तृत व्याख्या के लिये दे० हिन्दी साहित्य कोश, भाग १, संस्क० २, पृ० ९८३ पर मेरी टिप्पणी—‘अगम’ ।

रूप दे देना उनके लिये प्रकृत है। अन्य संतों की अपेक्षा कबीर में यह श्रुति काफी मुखर है। भिस्त सम्बन्धी कबीर के प्रयोगों को ध्यान से देखने पर लगता है कि वे उस से “अमीष्ट” का अर्थ भी निकालना चाह सकते हैं।

हम पीछे देख आए हैं कि भिस्त मूलतः फ़ारसी के बिहिस्त का ध्वनिपरिवर्तित रूप है। इससे थोड़ा ध्वनिसाम्य रखने वाला संस्कृत का एक शब्द है “अमीष्ट” जिसका अर्थ है बांछित, चाहा हुआ, अभिप्रेत। “अमीष्ट” का “मीष्ट” और फिर “भिस्त” बन जाना ध्वनिपरिवर्तन के नियमों के अनुकूल न भी पड़े ती भी संतों (विशेषतः कबीर) को कोई खास अङ्गन महसूस नहीं हो सकती। प्रयोगों से लगता है कि कहीं कहीं भिस्त को इच्छित या अभिप्रेत के अर्थ में और कहीं-कहीं स्वर्ग तथा अभिप्रेत दोनों के अर्थ में प्रयुक्त किया गया है। कबीर का एक पद है—

तहाँ मो गरीब की को गुदरावै । मजलसि दूरी महल को पावै ॥
सत्तरि सहस सलार हैं जाके । सवालाख पैगंबर ताके ॥
सेख जु कहिअहिं कोटि अठासी । छप्पन कोटि जाके खेल खासी ॥
तैंतीस करोड़ी है खेल खानां । चौरासी-लाख फिरें दिवाना ॥
बाबा आदम पै नजरि दिलाई । उनमी भिस्ति घनेरी पाई ॥
तुम दाते हम सदा मिखारी । देहुं जबाब होइ बजगारी ॥
दासु कबीर तेरी पनह समानां । भिस्ति नजीकि राखिरहिमानां ॥५४

उक्तपद में भिस्ति का दो बार प्रयोग हुआ है। प्रथम प्रयोग में भिस्ति के साथ लगा हुआ “घनेरी” विशेषण इसे अमीष्ट ही अधिक प्रमाणित करता है, वैसे स्वर्ग वाला अर्थ भी बैठ जाता है। संतों में भिस्त का प्रयोग प्रायः दोजग या दोजक के साथ किया है। पर यहाँ यह अकेले प्रयुक्त है। वैसे यह अकेले प्रयुक्त होने वाली बात कोई खास महत्त्व नहीं रखती क्योंकि एक अन्य पद ५५ में भिस्त अकेले प्रयुक्त है और मुख्यतः स्वर्ग का अर्थ देता है, वैसे अमीष्ट अर्थ भी बैठाया जा सकता है। जहाँ तक भिस्त के अमीष्ट जैसे अर्थ का सवाल है कबीर के दो एक अन्य प्रयोगों को लिया जा सकता है। अपने एक पद में वे कहते हैं—

५४. दे० करहा पर मेरी टिप्पणी, हिन्दी साहित्यकोश, भाग १, संस्क० २, पृ० २१५

५५. क० प्र० ति० पृ० २५, पद ४२।

मुल्ला कहहु निबाज खुदाई । इहि बिधि जीव का भरम न जाई ॥

कुकरी मारै बकरी मारै हक्क हक्क करि बोलै ।

सबै जीव साई के प्यारे उबरहुगे किस बोलै ॥५६

दिल नापाक पाकनहि चीन्हां, तिस का मरम न जाना ।

कहे कबीर भिसति छिटकाई दोजग ही मन माना ॥५७

अर्थात् मुल्ला, तुम्हीं खुदाई न्याय की बात बताओ। तुम लेखे के अनुसार तो सभी जीवों को एक मानते हो पर (व्यवहार में) मुर्गी भी मारते हो और बकरी भी और अपने इस कर्म को उचित सिद्ध करने के लिये हक्क-हक्क (उचित) भी बोलते हो। भला बताओ तो जब सभी जीव उस साई को प्यारे हैं फिर तुम्हारा उद्धार कैसे होगा? सच तो यह है कि तुम्हारा हृदय अशुद्ध है अतः उस निर्मल, निर्जन, पाक परवरदिगार को न तू पहचान ही सका है न उसका मर्म ही समझ सका है। अपने अमीष्ट को तुमने (अनेक विद्याओं में) छिटका दिया है और दोजग (अपरलोक^{५८} की प्राप्ति) में ही मानसिक तोष खोज रहे हो। इसी प्रकार पद संख्या १८४ में “रोजा कर निबाज गुजारे कलमें भिस्ति न होई”^{५९}, का यह अर्थ अधिक संगत है कि “कलमा, रोजा और नमाज़से अमोष्ट सिद्ध असंभव है।” वैसे स्वर्ग

५६, बही, पृ० १०४, पद १७८। स्वर्ग के अर्थ में प्रयुक्त भिस्त के लिये दे० बही पृ० १२०, रमैनी ५ तथा पृ० १७७, साखी १६।

५७, बही पृ० १०६-७, पद १८३।

५८, दे० आगे, ‘दोजग’।

५९, क० प्र० ति० पृ० १०७, पद १८४—

मीयां तुम्ह सों बोल्यां बनि नहि आवै । हम मसकीन खुदाई बन्दे तुम्ह राजस मनि आवै ॥
अल्लह अवलि दीन का साहिब और नहीं फुरमाव । मुरसिद पीर तुम्हारे हैं को कइो कहाते भाया
रोजाकरे निबाज गुजारै कलमें भिस्ति न होई । सतरिकावे बट्टरी यीतरि जे करि जाले कोई ।
खसम पिछानि तरस करि जिय में मालमनी करि फीकी । भाया जानि और को जानै तब होई
भिस्ति सरीकी
माटी एक मेख धरि नाना तायें ब्रह्म समाना । कहे कबीर भिस्ति कोषि करि दोजग ही मन माना ॥

बाला अर्थ भी बैठ सकता है पर इस संतों के साथ कि उसे पाने का जो तरीका मियाँ जी अपनाते हैं वह संतों को स्वीकार्य नहीं है । ६०

जैसा हमने देखा है भिस्त का बिहिस्त अर्थ भी संतों के मन में था पर उन्हीं प्रसंगों में जब वे मुसलमानों की करनी का प्रत्याख्यान कर रहे हों या बिहिस्त को आलोचक कर रहे हों । संत जहाँ तक प्रसंगों के अनुरूप अपनी निजी बात कर रहे हों वहाँ भिस्त का स्वर्ग के अर्थ में उन्होंने कोई प्रयोग नहीं किया है । सन्त ब्रह्मसाधियों को स्वर्ग या बिहिस्त से ऊपर की स्थिति और अभीष्टतम उपलब्धि मानते हैं इस लिये उनके निजी प्रसंगों में वाक्यार्थ के स्तर पर भिस्त अभीष्ट का अर्थ न भी दे तो भी वह बिहिस्त के इस्लामी अर्थ में कहीं प्रयुक्त नहीं हुआ है । संतों का भिस्त उनका ब्रह्मसाधिय ही है ।

३. दोजग

दोजग या दोजक मूलतः फ़ारसी के “दोक्कल” शब्द का चनिपरिवर्तित रूप है । मुसलमानी धर्म के अनुसार दोक्कल सात विभागों वाले नरक का नाम है । संतों ने इस शब्द का प्रयोग मुख्य रूप से नरक के अर्थ में ही किया है ६१ पर उनकी नरक सम्बन्धी धारणा ठीक वैसी ही नहीं है जैसी हिन्दू या इस्लाम धर्मों में स्वीकृत है । संतों के मत से काम, क्रोध, अहंकार, विषयतृष्णा, हिंसा आदि अशिव वृत्तियाँ ही नरक या दोजग हैं । बापू का कहना है—

६०. इस तरह के दो एक अन्य, प्रयोग भी देखे जा सकते हैं—

(क) ऐसा रे मति ज्ञान विचारै एकहि को दूजा करि मारै ॥

बेगिहरा को मिहर न आवे, स्वाद न छाडे कोई ।

अलख राम बनना यों बोल्या भिस्त कहीं यों होई ।

(ख) तन में राम और कित जाय । कर बैठल मँटल रघुराय ॥

जोगि जती बहू मेव बनावे । आपन मनुषी नहि समुन्तावे ।

आसातुल्ला करे न धीर । बुझिषा-बातल फिरल सरीर ॥

लोक पुजावहि कर कर जाय । दोजग करन भिस्त संभाव ॥ संत सुवासार, खण्ड २,

पृ० १२३, पद ४, गुलाब साहब ।

६१. दे० कबीर ग्रन्थावली, भा० तिबारी, पृ० ४५, पद ७६, पृ० १२०, रमैनी ५,

पृ० १७७, साखी १६ ।

दे० बापू, पृ० ६१, साखी ४०, पृ० २७१, साखी ४, पृ० २५५, साखी २५,

पृ० ६४८, पद ४२२ ।

दे० प्रायः सखी, पृ० ७, पृ० ३२, पद १८, पृ० ४०, पद ५२ ।

बाद बहु लो दोषय देखिए, काम, क्रोध अहंकार ।
 राति दिवस जरियो करे जाया अगनि विकार ॥
 बिबे हलाहल खाइ करि, सब जग मरि मरि जाइ ।
 बाद मुहरा नांव के, रिदै राखि लौ लाइ ॥६२

बाद के छिप्य संत बनना जी ने जिह्वा के स्वाद के लिये की जाने वाली बेरहमी और जीव हत्या की नरक में ले जाने वाला कर्म कहा है ६३ तो संत गुलाल साहब ने आत्म-सुष्णा, और छल कपट पर आश्रित सम्मान-कामना को प्रत्यक्ष दोषज्ञ माना है ६४

विहित की तरह ही ६५ दोषसु सम्बन्धी यह चारणा भी प्राचीन भारतीय शास्त्रों के कृतप्रसिद्ध अनुकूल है। गीता में भगवान् श्रीकृष्ण ने काम, क्रोध और लोभ को स्पष्ट शब्दां में नरक का द्वार बताया है जो आत्मनाश के प्रबलतम विकार हैं। उन्होंने कहा है कि इन तीन तपोद्वारों से छूटकर मनुष्य वही आचरण करने लगता है जिससे उसका कल्याण हो, और इस प्रकार वह उत्तम गति पा जाता है ६६ गीता के प्रथम अध्याय में भर्जुन ने कुलनाश से अर्धर्म की, अर्धर्म से कुल-द्विषों के बिगड़ने की, कुलद्विषों के बिगड़ने से वर्ण संकरता की

६२. बाद पू० २३० साखी ६३, ६४ ।

६३. फुरमाया रे फुरमाया रे बाई, खाण मतै ऐसी मन भाई ॥

आपण मार आपण ही जानै, पैगंबर ने दोष लगावै ॥

रोजा बरे निबाज गुजारी, खानक पदया बें मुरगी मारी ॥

बेमेहर को मेहर न आवे, गळे पराए छुरी चलावे ॥

बनना बहुत हिरस के चाले, भिस्त छाड़ि दोषज को चाले । संत सुभासार, खंड १

पृ० ५४४, पद १० ।

६४. तन में राम और फित जाय । पर बैठल अँटल रघुराय ॥

जोगीजती बहु मेव बनावे । आपन मजुर्वा नहि समुझावे ॥

आत्मसुष्णा करे न बीर । दुविधा-भातल फित सरीर ॥

लोक पुजवहिं पर पर धाव । दोषज कारन भिस्त रीयाव ॥

वही, खंड २, पृ० १२२, पद ४ ।

६५. हे० पीठे ।

६६. त्रिविधं नरकस्योर्ध्वं द्वारं नाशानवात्मनः । कामः क्रोधस्तापोमहाभयस्तस्मादित्यन्यत्त्वजेत् ।

एतैर्विमुक्तः कीन्देव तपोद्वारैस्त्रिविधैर्नरः । आचरन्नात्मनः श्रेयस्ततो वाति परां गतिम् ॥

गीता ११, २०-२१ ।

और वर्ण संकरता से कुलनाश तथा पितरों के नरक में पड़ने की जो बात की है ६७ उसमें भी "काम" ही नरक का मूलभूत कारण सिद्ध होता है।

संतों ने काम, क्रोध, लोभ, मोह, मद, मान, ईर्ष्या आदि बनाविकारों और इनके द्वारा प्रेरित कर्मों को सर्वत्र अस्वीकार किया है और इन्हें मनुष्य के दुःखों का कारण तथा इनके त्याग को दुःख-बन्ध से मुक्ति का उपाय बताया है। बिहिस्त या स्वर्गादि लोकों को अस्वीकार करने का कारण भी यही है क्योंकि हिन्दू एवं इस्लाम धर्मों में इनकी कल्पना जिन रूपों में की गई है वह प्रत्यक्षतः इस लोक में अम्रात्य भोग-विलास का पुंजीकृत रूप ही है। गीता में भगवान् श्रीकृष्ण ने स्वर्ग को नीची कोटि की उपलब्धि बताते हुए जो कुछ कहा है उससे स्पष्ट है कि स्वर्ग ऐश्वर्य और भोग की जगह है और स्वर्ग के पीछे पड़े हुए काम्य बुद्धि वाले लोग इन्हीं भोग और ऐश्वर्य में गूँक रहे हैं अतः कार्य-अकार्य का निर्णय करनेवाली उनकी व्यवसायात्मिका बुद्धि कभी भी एक स्थान पर स्थिर नहीं हो पाती। ६८ स्पष्ट है कि संत इस तरह के लोक को नरक समझे यह नितान्त प्रकृत है। पीछे भिस्त की चर्चा करते हुए हमने देखा है कि संतों ने बिहिस्त को कहीं भी स्वीकार नहीं किया है। बहुत संभव है कि दोषज्ञ को दोषज बनाकर कबोर आदि संतों ने उससे दूसरी दुनियाँ, अपरलोक या स्वर्ग का अर्थ-संकेत देना चाहा हो। संतों के एतत्संबन्धी प्रयोगों में यदाकदा कुछ ऐसे क्षीण-से संकेत मिल जाते हैं जहाँ दोषज, नरक के अर्थ के साथ ही, नरक के अर्थ से नितान्त विपरीत पड़ने वाले 'अपरलोक', दूसरी दुनियाँ, या 'स्वर्ग' जैसे अर्थ का बहन करता जान पड़ता है। ऐसा प्रायः उन प्रयोगों में ही देखा जाता है जहाँ दोषज के साथ प्रयुक्त भिस्त बिहिस्त के साथ-साथ 'असीष्ट' का भी अर्थसंकेत देता है। कबीर के दो-एक पदों में भिसति के साथ प्रयुक्त दोषज को एतदर्थ देखा जा सकता है। एक पद है—

दिल नापाक पाक नहिं चीन्हा तिसका भरम न जाना।

कहे कबोर भिसति छिटकाई दोषज ही मन माना ॥६९॥

अर्थात् तुम्हारा हृदय अशुद्ध है अतः उस निर्मल पाक परवरिगार को न तू पहचान ही सका और न उसका रहस्य ही समझ सका है। अपने असीष्ट (छत) को तुमने (अनेक दिसाया

६७. गीता १, ४०-४४।

६८. गीता २, ४२-४४, एतत्संबन्धी विस्तृत विवरण के लिये दे० पीछे।

६९. क० प्र० ति०, पृ० १०७, पद १८३। पूरे पद तथा उसकी व्याख्या के लिये दे० पीछे।

में) छिटका दिया है और दोषग (=अपर लोग=स्वर्ग) की प्राप्ति में ही मानसिक तोष पा रहे हो। इसी प्रकार वाद् का एक पद है—

जग अंधा नैन न सूकै, जिन सिरजै ताहि न बूकै ॥

पाहण की पूछा करे करिआतम जाता। निर्मल नैन न आवई, दोषग दिसि जाता ॥७०॥
अर्थात् संसार भ्रम्य है। उसे आँखों से कुछ दिखाई ही नहीं देता। नहीं तो भल्ल जिसने उसे बनाया है वह उसी को समझ नहीं पाता। यह तो आत्मा की हत्या करके भोग एवं ऐश्वर्य के प्रति आसक्त हुआ पत्थर पूजता है और बदले में स्वर्ग जाता है। इस भोगासक्त स्वर्गपरायण संसारी को वह निर्मल निरंजन देव कभी दिखाई ही नहीं पड़ता ॥७१॥

दोषग का स्वर्ग अर्थ पहली दृष्टि में विचित्र लग सकता है, शायद अप्राप्य ही लगे। पर जैसा हमने अभी कहा है कि योग-विकास को अस्वीकार करने वाले सन्त योगेश्वर्य वाले स्वर्ग को अगर नरक कहना चाहें तो इसकी संभावना हो सकती है और यह संभावना संतों की विचारधारा के काफी अनुकूल भी पड़ेगी।

सामान्य बोलचाल और साहित्य में ७२ दोषग का प्रयोग कभी न भरने वाले पेट के अर्थ में भी होता है। कहना कठिन है कि दोषग का यह अर्थ संतों के पहले विकसित हो गया था या नहीं पर जहाँ तक उपलब्ध प्रयोगों का सवाल है संतों के पूर्व का ऐसा कोई प्रयोग मुझे नहीं मिला। हिन्दी के कोशग्रन्थों में भी दोषग का यह अर्थ दिया गया नहीं मिलता। विश्वास है कि यह अर्थ संतों के हाथों ही आया है।

सन्तों ने हिन्दुओं-मुसलमानों में प्रचलित इलाही तथा देवी आदि को दी जाने वाली पञ्चपलि का सर्वत्र विरोध किया है और इसे धर्म की आँख में स्वादृष्टि का दूषित व्यापार बताया है। इस तरह की निन्दा या खण्डन के प्रसंगों में दोषग शब्द स्पष्टतः पेट के अर्थ में प्रयुक्त हुआ है। उदाहरण के लिये कबीर एक पद में कहते हैं—

काहे मेरे बाम्हन हरि न कहहि।

राम न बोलै पाँडे दोषग भरहि ॥

७०. वाद् पृ० ५५७, पद १९५।

७१. इस तरह के अन्य प्रयोगों के लिये दे० क० अ० ति० पद १८४, वाद् पृ० ४०९
साखी ४५ आदि।

७२. 'खीस की स्त्री का तो बहुत दिन हुए, वेहान्त हो गया था। साधव का व्याह पहिले साल हुआ था। जब से वह औरत आई थी, उधते इस खानदान में व्यवस्था की नींव डाली थी और इन दोनों ने-नौतरों का दोषग भरती थी।' कपल-मेघचन्द।

जिहि मुखवेहु गायत्री उचर सो क्यूँ बाम्हन बिसर करै ।

जाके पाई जगत समलालो सा पंडित चिठबात करै ॥

आपन ऊँचनीच धरि भोजनु चीन करम करि उदर भरहि ।

ग्रहन अमावस रुचि रुचि माँगहि कर दीपक है कूप परहि ॥७३

अर्थात् जो मेरे ब्राह्मण, तू भगवान् का नाम क्यों नहीं लेता । राम तो बोलता नहीं बस अपना दोषवृत्त (कमी न भरने वाला, गंदगी का आगार, जीवों की कृपणाहस्य पेट) ही भरता रहता है । जिस मुख से वेद और गायत्री का उच्चारण होता है उसे ब्राह्मण कैसे मुका बैठता है । आश्चर्य है कि सारी दुनिया जिसके पैर छूती है वह पण्डित जीव हत्या करता है, वृणित कर्म करके तथा ऊँच-नीच सबके घर भोजन करके अपना पेट भरता है, ग्रहण-अमावस्या को घर-घर माँगता फिरता है और ज्ञान का दीपक हाथ में लिये हुए होने पर भी सांसारिक मोहमाया के अंधकूप में गिरता है । बघना जी ने अपने निम्न पद में स्पष्ट कहा है कि ज्ञान के लिये ही मुझा ने रोजा-नमाज का ठकोसला खड़ा कर रखा है और स्वर्ग को छोड़कर ये (दोजग) के रास्ते चल रहा है—

फुरमावा रे फुरमाया रे भाई, खाण मते ऐसी मन भाई ॥

आपणि मार आपण ही खावे, पैगम्बर ने दोष लगावे ॥

रोजा चरवा निबाज गुजारी, सांन पच्चा येँ मुरगीमारी ॥

बेमेहर को मेहर न आवे, गले पराये छुरी चलावे ॥

बघना बहुत हिरस के धले, मिस्त छोड़ दोजग को चाले ॥७४

जब संत गुलाल साहब कहते हैं कि 'आसातुस्ना करे न थीर, दुविधा-मातल फिरत सरीर । लोक पुजावहिं घर घर पाय, दोजख कारन मिस्त गंवाय ७५' तो दोजख से उनका तात्पर्य पेट से भी हो सकता है । कबीर जब मुझा से खुदाई न्याय पूछते हैं तो वहाँ भी मुझा के कुकड़ी-बकरी मारने का सविस्तर उल्लेख करके उसे 'दोजग ही मन माना' कहते हैं ।

इस प्रकार स्पष्ट है कि संतों ने इस्लाम धर्म के पारिभाषिक शब्दों का प्रयोग तो किया है पर इस्लाम धर्म एवं दर्शन की अपेक्षा वे भारतीय धर्म-दर्शन से ही परिचित और प्रभावित अधिक हैं और इस प्रभाव को उन्होंने इस्लामी शब्दों में नए अर्थ भरकर अभिव्यक्त किया है ।

७३. क० अ० ति० पृ० ११४, ११६ ।

७४. संत सुभासदा, खण्ड १, पृ० ५४४, पद १० ।

७५. वही, खण्ड २, पृ० १२२, पद ४ ।

असमके धर्मगुरु महापुरुष शंकरदेव

[एक महान् व्यक्तित्व और बहुमुखी प्रतिभाकी एक मालक]

बापचन्द्र महन्त

मध्यकालीन धर्मगुरु तथा सुधारकों में शंकरदेव भी एक विशिष्ट सुधारक थे। १५वीं ई० शतीके उत्तरार्ध से १६वीं के मध्यभाग तक सौ साल उनका कार्यकाल था। असम के समतल क्षेत्र में भी उस समय ब्राह्मण-कायस्थ आदि कुलीन लोगों की संख्या बहुत कम थी। स्थानीय जन-जातियों में भी एकता स्थापन का माध्यम हिन्दू धर्म ही था। इसलिए धर्म सुधार के साथ साथ सामाजिक ऐक्य स्थापन का दायित्व भी शंकरदेव को पालन करना पड़ा। इस दायित्व का पालन शंकरदेव ने इतनी सफलता से किया कि आज भी असम के समाज और साहित्य में उनकी अद्वितीय प्रतिष्ठा है।

शंकरदेव के सुधार-कार्यों में यह विशेषता थी कि—कला के माध्यम से उन्होंने धर्म का प्रचार किया और धर्म के आवर्ष पर कला और समाज की रुचि को मार्जित मानवीय स्तर पर ठाढ़ा। ई० १५वीं शती से आजतक पाँच सौ साल के असम के समाज का ऐतिहासिक विश्लेषण साहित्य, संगीत प्रवृत्ति कलाओं का दिग्दर्शन, तथा साहित्य में निहित दार्शनिक विचारों की व्याख्या के आधार पर ही उनकी कार्य-व्यवस्था और सफलता का अथवा प्रतिभा और व्यक्तित्व का परिचय मिल सकता है। इस लेख में केवल उन विषयों की ओर दृष्टि आकर्षण के लिए सामान्य प्रयास किया गया है।

धर्म :—सर्वत्र साधक अथवा योग्य पात्र के लिए उनका धर्म दार्शनिक स्तर का होते हुए भी साधारण जन के लिए वह कलापूर्ण तथा आचरण प्रधान जनधर्म है। भक्ति को प्रमुख स्थान मिलने के साथ साथ व्यक्ति की योग्यता के अनुकूल ज्ञान और कर्म को भी स्थान दिया गया है। शंकरदेव प्रस्थानत्रयी के माध्यकार नहीं थे; उनका दार्शनिक आधार भागवत पुराण है। भागवत की तरफ सीमासा में भी वेदान्त और सांख्य का समन्वय हुआ है। साधन-मार्ग में श्रवण-कीर्तन भक्ति को प्रमुख स्थान मिला है।

यद्यपि भक्ति नवविध माध्यम

श्रवण-कीर्तन तार मध्ये श्रेष्ठतर ॥

अर्थात् भगवान् की भक्ति यद्यपि नौ प्रकार की मानी जाती है, तो भी उनमें श्रवण और कीर्तन सुगम होने के कारण सबसे श्रेष्ठ हैं।

भागम-पुराण मत वेदान्तर तात्पर्य

जानि करा भक्तिक सार

श्रवण-कीर्तन बिना ज्ञान पुण्ये नपाय जाना

इटो बोर संसारर पार ॥ [१६७३ वेदस्तुति]

समस्त भागम-पुराण और वेदान्त का तात्पर्य भक्ति में ही है। इसलिए भक्ति को ही सारवस्तु मानो। श्रवण-कीर्तन को छोड़कर दूसरे पुण्यों के फल में इस बोर संसार के पार पहुँचना संभव नहीं।

परम लक्ष्य अद्वैतवाद के अनुकूल तथा निर्गुण की उपासना है; किन्तु वहाँ तक पहुँचने के लिए पहले पहल सगुण अवतार की लीला का गुणगान करना है। शंकरदेव के प्रमुख शिष्य माधवदेव ने इसलिए 'नामघोषा' नामक अपनी प्रसिद्ध पुस्तक में लिखा है—

परम दुर्बोध आत्म-तत्त्व तार ज्ञान-अर्थें हरि वत

लीला अवतार बरा तुमि कृपामय

ताहान चरित्र सुधासिन्धु ताते क्रीड़ा करि दीनबन्धु

चारिपुस्कार्य तृणर सम करय ॥ ६४३ ॥

अर्थात् अत्यन्त दुर्बोध आत्मतत्त्व को समझाने के लिए भगवान् कृपापूर्वक लीलावतार के रूप में प्रगट होते हैं। भगवान् के लीलास्वरूप अमृत के समुद्र में जो स्नानादि क्रीड़ा करते हैं—भगवान् की लीला में मस्त हो जाते हैं, उनके लिए चारों पुस्कार्य तृणवत् तुच्छ हो जाते हैं। अतः भगवान् की लीला आत्मतत्त्व तथा मुक्ति का साधन है। श्रवण कीर्तन की विषयवस्तु बही लीला है।

लीलावाद भक्ति को जनसाधारण के स्तर में फैलाने का सहज साधन है। इसमस्कन्ध भागवत के पृथार्च में शंकरदेवजी ने इसके उदाहरण के रूप में लिखा है—

देखा किन्तो विपरीत लीला माधवर

विटो ब्रह्म बुद्धिबन्त ज्ञानर गोधर ॥

विटो अन्तर्बामी बह्म गोष्ठा भगवन्त

हेन हरि गोपशिशु लगत भुजन्त ॥ ४०१ ॥

भावार्थ :—देख लो भगवान् की लीला कैसी है। जो ब्रह्म ज्ञान का भी विषय नहीं है,

यज्ञ में भी जिस भगवान् के लिए इष्टन किया जाता है, वही हरि (भगवान्) गोपशिष्ट के साथ भोजन करते हैं। इससे नर में ही नारायण का आभास मिल जाता है।

पूर्ण पुत्रोत्पन्न कृष्ण की छीला सगुण उपासना के मार्ग में साधन होने पर भी अन्यान्य वैष्णव संप्रदायों की भाँति शंकरदेव के संप्रदाय में राधा, सीता, रुक्मिणी, लक्ष्मी किसी को स्थान नहीं मिला। भागवत पुराण में भी युगल-उपासना का विधान नहीं। त्रिगुणात्मिका प्रकृति के अतीत अनादि परमपुरुष या महापुरुष की ही उपासना की व्यवस्था भागवत में दी गई है। इस प्रकार महापुरुष की एकमात्र उपासना करने के कारण शंकरदेव के संप्रदाय का नाम भी महापुरुषोवा हुआ और शिष्य अपने गुरु को महापुरुष मानने लगे। शंकरदेव की परंपरा में आने के कारण माधवदेव, दामोदरदेव, हरिदेव प्रभृति परवर्ती गुरुओं को भी महापुरुष कहा गया है।

शंकरदेव के लिखे 'केलिंगोपाल' नामक एक नाटक में (इस नाटक की विषय-वस्तु रासलाला है) एकबार मात्र 'राधा' नाम का उल्लेख है। इसको छोड़ दें तो शंकरदेव के विस्तृत साहित्य में कहीं भी राधा नाम का उल्लेख नहीं है। भागवत पुराण, विष्णु-पुराण प्रभृति में भी राधा नहीं थी; किन्तु कुछ वैष्णव संप्रदायों में राधा को बहुत ऊँचा स्थान प्राप्त हुआ है। असम के निकट चैतन्य देव के संप्रदाय में तो राधाभाव को सबसे श्रेष्ठ साधन माना गया है; किन्तु शंकरदेव पर किसी प्रकार का सहजिया प्रभाव नहीं पड़ा। इस प्रकार कुछ बातों से अनुमान होता है कि भारतवर्ष के दूसरे वैष्णव आचार्य और सन्तों की अपेक्षा शंकरदेव का साधन-मार्ग भागवत-पुराण के अधिक अनुकूल है।

साहित्य भाषा कला :—शंकरदेव संस्कृत के अच्छे विद्वान् थे और बारह बषों के लंबे भारत भ्रमण का भी उनका अच्छा अनुभव था। इसलिए समकालीन सामाजिक चेतना के अनुकूल धार्मिक तथा सामाजिक संगठन भी किया। संस्कृत में उन्होंने कम लिखा, उनके विस्तृत साहित्य का माध्यम जन भाषा ही रही। शंकरदेव की जनभाषा के दो रूप हैं—एक तो सम-कालीन कामरूप की साहित्यिक भाषा या प्राचीन असमिया है; दूसरा रूप है ब्रजबली। ब्रज, अवधी, भोजपुरी प्रभृति उत्तर भारत की बोलियों से शब्द चुन चुन कर स्थानीय भाषा में भर लिये गए हैं। इससे सारे वह भाषा उत्तर भारत के लोगों की समझ में आसानी से आ जाती है। इस ब्रजबली भाषा के दो उदाहरण यहाँ दिये जाते हैं :—

(क) उखव बन्धु मधुपुरी रहल मुरारु ॥

काहे नाहेरि रहव अब जीवन

वन अबी अवन हामारु ॥

बाहे विरोग आनि अंग ताक्य

तिल एक रहए न पारि ।

सोहि ब्रजसूर दूरगयो गोविन्द

दिशवस दिवसे आन्धारि ॥ (बरगीत)

भाषार्थ :—हे मित्र उद्वेग ! मुरारि (कृष्ण) तो मथुरा में रहने लगे । अब हम किसको देखकर जीवित रह सकती हैं, हमारे लिए तो घर भी जंगल बना । जिसके विरह की भाग हमें जला रही है, हम जिसके विरह में एक तिल भी रह नहीं सकतीं, वह ब्रज के सूर्य कृष्ण ही जब हमसे दूर हैं, तो हमारे लिए सभी दिशाएँ दिन में भी अन्धकारपूर्ण हैं ।

(ख) विश्वामित्र बोल :—अये दशरथ ! तुझ रामक चरित किछु जानये नाहि । योग बले हांमु सब जानो । ओहि रामचन्द्र परमईश्वर । हरिक अवतार । असुर राक्षसक मारि भूमिक मार उतारब । इहा जानि किछु चिन्ता नाहि करबि । सब राखि सत्तरे रामलक्ष्मणक हमार संगे पठाब । (रामविजयनाटक से)

तत्त्वपूर्ण बातें तथा काव्य स्थानीय भाषा में लिखे गये ; किन्तु गीत, नाटक, भट्टिमा प्रभृति में ब्रजावली का ही व्यवहार हुआ । हरिश्चन्द्र उपाख्यान, रुक्मिणी हरण प्रभृति काव्य, रामायण का उत्तरकाण्ड भागवत पुराण के बहुत अंशों के चुने हुए अनुवाद, बरगीत [शास्त्रीय गीत] और कीर्तन उनकी प्रमुख रचनाएँ हैं । रुक्मिणी-हरण, केलिगोपाल, पारिजातहरण, रामविजय, कालीयदमन और पत्नी प्रसाद उनके नाटक हैं । कीर्तन शंकरदेव का सबसे जनप्रिय ग्रंथ है । कीर्तन की रचना भागवत प्रभृति प्राचीन संस्कृत ग्रंथों के आधार पर तथा तथा लीला विषयक गेय पदों के रूप में की गई ।

शंकरदेव के साधनों में सबसे प्रमुख स्थान साहित्य को हो मिलेगा—इसमें सन्देह नहीं । आज भी असम में शंकरदेव के साहित्य का जो प्रभाव है, उसके पास कोई साहित्यकार पहुँच नहीं सका । इस यात्रिक युग में भी शंकरदेव से अधिक शायद असम के किसी साहित्यकार ने नहीं लिखा । मूर्खान्य विद्वानों से निरक्षर लोगों तक सभी पर शंकरदेव के साहित्य का गहरा प्रभाव है । निरक्षर लोग साक्षरों से सुनकर भी शंकरदेव का साहित्य कंठस्थ कर लेते हैं । सुबह नींद छुलने के समय से रात को नींद आने तक बीच बीच में अपने काम में व्यस्त रहते समय भी लोग शंकरदेव के साहित्य का व्यवहार गेय पदों के रूप में करते हैं । धार्मिक साहित्य लोक गीतों के समान व्यापक और जनप्रिय बन गया । उत्तर भारत में शास्त्रीय गीतों के क्षेत्र में सुर, तुलसी, मीरा प्रभृति का जो स्थान है, असम में शंकरदेव और उनके शिष्य माधव

देव का भी शास्त्रीय गीतों में बड़ी स्थान है। शंकरदेव और माधवदेव के भगतीतों के संबंध में भवेवणा का क्षेत्र अब भी पड़ा हुआ है।

शंकरदेव के आदर्श पर माधवदेव ने भी छः नाटक लिखे। रामचरण ठाकुर, दैत्यादि ठाकुर, भवानीपुरीया गोपाल आता प्रभृति ने भी कुछ नाटक शंकरदेव के अनुकरण पर लिखे और नाटक लिखकर अभिनय करने की परंपरा तब से आज तक चल रही है। वैष्णव आदर्शों का प्रचार करना और भगवान की लीला का अभिनय कर अफि भावना की वृद्धि करना नाटकों का उद्देश्य रहा। बाद के लेखक ब्रजावली भाषा का व्यवहार नहीं कर सके। आज भी गाँव के नामचरों में इन नाटकों का अभिनय बहुत जनप्रिय है। अभिनय कला के साथ गीत, नृत्य और वाद्य की भाँति, मूर्ति तथा चित्र-कला का भी सम्बन्ध है। इस प्रकार धर्म के आश्रय पर शिल्प और कला का विकास साधन शंकरदेव के समाज-संगठन की एक विशेषता है।

समाज :—असम के हिन्दू-समाज का स्नायुकेन्द्र नामचर है। धर्म गुरुओं के प्रचार केन्द्र तथा वासस्थान सत्रों के आदर्श पर नामचर गाँवके लोगों के बीच भी सामाजिक जीवन को सुव्यवस्थित रूप देता है। नामचर हरिमन्दिर का एक विशेष संस्करण है। इसमें मूर्ति तथा पूजा की प्रधानता नहीं। पूजा के स्थान पर कीर्तन और शास्त्रपाठ [भागवत धर्म के प्रतिपादक ग्रंथों के असमिया पद्यानुवाद का पाठ] होते हैं। सत्रों के नामचरों के अतिरिक्त गाँव के नामचरों में भी भागवत की स्थापना, कीर्तन, अभिनय प्रभृति होते हैं; किन्तु मूर्ति स्थापना और पूजा का निषेध न होने पर भी बहुत से सत्रों में मूर्तिपूजा की व्यवस्था नहीं। मूर्ति का स्थान नामचरों में भागवत ने ले लिया है। भागवत का अर्थ यहाँ केवल भागवत पुराण नहीं, भागवत धर्म प्रतिपादक ग्रंथ सभी 'भागवत' कहलाते हैं। विशेषकर शंकरदेव के लिखे 'कीर्तन' और माधवदेव के लिखे 'नामचोषा' की प्रतिष्ठा भागवत के स्थान में होती है। मूल संस्कृत भागवत की भी कीर्तन या नामचोषा के समान प्रतिष्ठा नहीं है। शिल्प सम्प्रदाय में गुरु ग्रंथ साह्य को जो स्थान मिला वही स्थान महापुरुषीया सम्प्रदाय में भागवत को मिला। नानकजी और शंकरदेव दोनों समसामयिक व्यक्ति थे। शंकरदेव का जन्म नानकजी से करीब बीस साल पूर्व ई० सन् १४४९ में माना जाता है।

पूजा सब लोग नहीं कर सकते। इस लिए पूजा सार्वजनिक साधनमार्ग नहीं हो सकती; किन्तु भजन-कीर्तन अफि के सभी अधिकारी हैं। भगवान की लीला का अभिनय सब जाति के लोग कर सकते हैं और नामचर में सब लोग एकत्र हो सकते हैं। नामचर के समाज में जाति-भेद का महत्त्व नहीं। यही कारण है कि शंकरदेव की शिष्यपरंपरा में अहिन्दू जनजातियों के लोग आ सके। इन जातिवर्गों में गारो, थोट, नागा प्रभृति, पहाड़ी जनजातियों के लोग भी

भास्वीभाटी, गङ्गमूर, कुम्भावाही प्रभृति प्रसिद्ध सत्र इनकी परंपरा में बने। शंकरदेव और नाथदेव की परंपरा में भाये अन्नान्य महन्त या गुरुओं में प्रमुख पुख्रोत्तम ठाकुर, चतुर्भुज ठाकुर (ये दोनों शंकरदेव के नाती थे) भवानीपुर के गोपालभाता और पद्मभाता जाति के कायस्थ थे। पुख्रोत्तम ठाकुर, चतुर्भुज ठाकुर, चतुर्भुज ठाकुर की पत्नी कनकलता और भवानीपुर के गोपाल भाता प्रत्येक ने छः ब्राह्मण और छः कायस्थों को गुरु बनाकर धर्म प्रसार के लिए स्थान स्थान पर भेजा। उनकी परंपरा के लोग आज भी असम के कोने-कोने में भरसक अपना काम कर रहे हैं। ब्राह्मण गुरु की शिष्य परंपरा में ब्राह्मणों का होना महापुखीया धर्म की एक विशेषता है।

सत्र और गाँव के नामकर की परिचालना कार्यों में भाग लेने के लिए अनेक पद होते हैं। सभी जाति के लोग इन पदों के अधिकारी होते हैं। नामधरों में वास्तु मूर्ति और चित्रकला के भी अच्छे नमूने मिलते हैं। राजनीति को छोड़कर सभी प्रकार के सामाजिक जीवन का सत्र प्रशिक्षण केन्द्र बने थे। आजकल पहले की भाँति सत्रों में संगठन की शक्ति नहीं रही; तो भी यह स्पष्ट जान पड़ता है कि गाँवों के पुस्तकालय, दवाखाने, कलाकेन्द्र और साधारण शिक्षा का विद्यालय प्रभृति सामाजिक जीवन की सभी व्यवस्थाएँ सत्रों के हाथ में थीं। सत्रों के आदर्श पर ही असम का समाज सुव्यवस्थित तथा विकसित हुआ। आज के पंचायत प्राचीन सत्रों के स्तर तक अबतक नहीं पहुँचे।

धर्मगुरु, कवि, नाट्यकार, अभिनेता, गायक और समाज सुधारक बनने की प्रतिभा का एक ही व्यक्ति में प्रदर्शन बहुत कम होता है। भारत के इतिहास में भी शायद ऐसे व्यक्ति बहुत नहीं मिलेंगे। असम के इतिहास में तो कोई व्यक्ति शंकरदेव के समान नहीं निकला। धर्म और साहित्य के क्षेत्र में शंकरदेव को बीच में रखकर युग विभाजन किया जाता है। असमिया समाज का इतिहास भी इस प्रकार प्राकृशंकरी, शंकरी तथा उत्तरशंकरी युग के नामों से विभाजित होगा। ऐसे महान् व्यक्तित्व के कारण असम के वैष्णव-अवैष्णव, हिन्दू-अहिन्दू सभी जाति के लोग शंकरदेव के नाम पर नतमस्तक हो सकते हैं।

बौद्ध ग्रन्थों का एक कुचर्चित व्यक्तित्व : देवदत्त

(चरित्र का सही मूल्यांकन)

गिरिजा शंकर प्रसाद मिश्र

जिस प्रकार हिन्दू धर्मग्रन्थों में देवों और असुरों का उल्लेख अथवा बाइबिल में काइस्ट और शतान का उल्लेख शिव और अशिव के प्रतीकों के रूप में किया जाता है, बौद्ध ग्रन्थों में बुद्ध और देवदत्त प्रायः उसी प्रकार के विरोधी मूल्यों का प्रतिनिधित्व करते हैं। हीनयान सम्प्रदाय के प्राचीन ग्रन्थों में देवदत्त का चरित्रांकन एक दुष्टात्मा तथा संघमेदक के रूप में है जिसका कल्प भर नरकवास निश्चित है। पालि विनयपिटक में देवदत्त के तीन असद्धर्म बताए गए हैं—पयिच्छता, पापमित्रता तथा थोड़ी-सी विशेषता प्राप्त होने से अन्तरा व्यवसान (इतराना)। यहाँ उसके संघ नेतृत्व की अभिलाषा, तज्जनित प्रेरणा से किये गये संघमेद एवं सिद्धियों के दुष्प्रयोग की ओर संकेत है। समय बीतने के साथ-साथ इस व्यक्ति की निन्दा में भी बुद्धि दीख पड़ती है—उदाहरणार्थ जातकों में देवदत्त के लिए पूर्वग्रन्थों की अपेक्षा अधिक तिरस्कार-पूर्ण शब्दावली का प्रयोग किया गया है।

पालि विनय पिटक के अन्तर्गत चुल्लवग के सातवें अध्याय (संघमेदकखण्डक) में देवदत्त के बारे में कुछ विस्तार के साथ वर्णन है। किन्तु यहाँ सिवा इसके कि वह शाक्य कुल का था उसके माता पिता के बारे में कुछ नहीं कहा गया है। स्पेन्स हाजी द्वारा प्राप्त तथ्यों के आधार पर उसके पिता का नाम सुप्रबुद्ध था तथा उसकी माता सुद्धोदन की सहोदरा थी (इष्टव्य, मेनुअल आफ बुद्धिज्म, पृ० ३२६)। राकहिल के अनुसार (इ०, लाइफ आफ बुद्ध, पृ० १३) वह असुतोदन का पुत्र था। विनय में वर्णित देवदत्त का चरित्र संक्षेपतः इस प्रकार है देवदत्त संघ में अहिंसक, अनुसूक्त आदि शाक्यों के साथ प्रवर्जित हुआ। सीप्र ही तपश्चर्या द्वारा उसने सिद्धियाँ प्राप्त कर लीं। उसके मन में संकलित पाने की अभिलाषा लगी और उसने बुद्ध से अनुरोध किया कि चूंकि उनकी बुद्धावस्था जा गई है अतः उचित है कि वह उसे अपना उत्तराधिकारी चुन दें। बुद्ध ने इस प्रार्थना को अस्वाकार कर दिया और राजगृह में उसका प्रकाशनीय कर्म कर दिया अर्थात् संघीय बैठक में इस बात की घोषणा की गई कि चूंकि अब देवदत्त के स्वभाव में परिवर्तन आ गया है, अतः संघ उसके किसी कार्य के लिये उत्तरदायी नहीं है। देवदत्त ने कुछ चमत्कारों का प्रदर्शन कर मगध के राजकुमार अजितशत्रु की अपने पक्ष में कर लिया जिसने उसकी प्रेरण से अपने पिता अश्विप विज्जसार की हत्या का भी प्रयत्न किया। स्वयं देवदत्त ने अगगाध बुद्ध को मारने के लिए अनुचर भेजे पर

वे असफल रहे। एक दिन छत्रकूट पर्वत की छाया में प्रमथ करते हुए भगवान् बुद्ध के ऊपर उसने उन्हें मारने की चाह से एक बड़ी शिला फेंकी। किन्तु भगवान् बच गए यद्यपि उनके अंगूठे में कुछ चोट लगी। फिर उसने एक पागल हाथी को उनके ऊपर छोड़ा पर बुद्ध के नैजी धित के कारण उस गजराज ने उन्हें कोई हानि न पहुँचायी। सभी प्रयत्नों में असफल होकर देवदत्त ने बुद्ध को उन्हीं के घर में पराजित करने का निश्चय किया। उसने कोकालिक, कट्थोदक, तिरस्क और खण्डदेवीपुत्र—समुद्रगुप्त से विमर्श किया कि बुद्ध से पाँच वस्तुओं की अनुमति देने को कहा जाय। जिन्हें वह किसी प्रकार स्वीकार न करेंगे और तब हम मिश्रुओं की समन्ता-हुक्ता कर अपने पक्ष में कर लेंगे : ये पाँच वस्तुएँ थीं :— (क) मिश्रु आजीवन भारण्यक रहें, (ख) पिण्डपातिक रहें, (ग) पांडुकूलिक रहें, (घ) वृक्षमूलों पर ही वासस्थान बनाएँ तथा (च) मतस्य मांस न खाएं। आशानुसार बुद्ध ने इन वस्तुओं को अस्वीकार कर दिया (क्योंकि वे नियम उनके मध्यम-मार्ग के सिद्धान्त के विरोधी थे)। अब देवदत्त ने धूम-धूम कर इस बात का प्रचार करना प्रारम्भ कर दिया कि बुद्ध ने तपस्वी जीवन के इन प्रत्यक्ष नियमों का विरोध किया है। अधिक संख्या में लोग देवदत्त के अनुयायी बन गए जिन्हें अपने साथ ले जाकर देवदत्त ने वैशाली में उनका प्रथक् रूपोत्थ किया और इस बात के लिए शलाका ग्रहण कराई कि उन्हें ये पाँचों बातें स्वीकार्य हैं। तत्पश्चात् वह अपने अनुयायियों के साथ गयाक्षीर्ष पर्वत पर गया जहाँ वह स्वर्ग धर्मदेशना करने लगा। बाद में शारिपुत्र और मौद्गल्यायन वहाँ जा कर पथभ्रष्ट मिश्रुओं के वापस लाने में सफल रहे। कहा गया है कि इस पराजय की पीड़ा से देवदत्त के मुख से गर्म खिन्न बहा।

संक्षेप में विनयपिटक ने इस प्रकार देवदत्त का कुत्सित चरित्र प्रस्तुत किया है। इस वर्णन का उद्देश्य उसे एक ऐसा व्यक्ति प्रमाणित करना है जिसने संघ नेतृत्व की पायेच्छा से प्रेरित होकर भगवान् बुद्ध को कई बार मारने का असफल प्रयत्न किया, जिसने बुद्ध के सम्मुख जान कर ऐसे प्रस्ताव रखे जो उन्हें स्वीकार्य न हों, जिसने तमाम मिश्रुओं को पथभ्रष्ट करने का प्रयास किया पर अन्त में अपने उद्देश्य में असफल रहा। इस लेख का उद्देश्य उपरोक्त वर्णन को ऐतिहासिक तथ्यों की कसौटी पर कस कर इन निर्णयों की सत्यता अथवा असत्यता का अवलोकन है।

सन् १९२३ में ए० एम० होक्ट ने एक लेख (श्रवण, इण्डियन ऐंथिग्रवेरी, फ़िब्र ५२, पृ० २६७-२७२) में यह इहित करने का प्रयास किया कि यह उपाख्यान केवल तत्कालीन समाज में प्रचलित संपिण्ड विवाह (Cross-Cousin) प्रथा की ओर संकेत करता है जिसके अन्तर्गत एक दूसरे को अपना स्वामी कहने का रिवाज था। बुद्ध और देवदत्त एक-दूसरे की माई (Cross-Cousin)

ये अर्थात् बुद्ध द्वारा देवदत्त के लिए अपराधियों का प्रयोग कोई अपराध की बात नहीं है। इस प्रश्न में केवल मैं विनयविष्टक के उक्त उक्त की ओर ध्यान आकर्षित करता हूँ जिसमें देवदत्त बुद्ध के पास आकर पूर्वक आता है पर बुद्ध उसे गतिवश से (कनक, खोजसकल=राय, बूक पाठ्य पाठा) संवर्धित करते हैं। केवल का आग्रह है कि बुद्ध उसे जरूर द्वारा इस प्रकार का व्यवहार अपराध नहीं अपराध कर सकता। आगे उसका कथन है कि यदि इस उपस्थान का उद्देश्य बुद्ध और देवदत्त के बीच विरोध प्रदर्शन मात्र का तो देवदत्त को अलौकिक शक्तियों एवं सिद्धियों द्वारा भूषित करने का क्या मर्म हो सकता है? सिद्धार्थ (बुद्ध का केषि प्रणि के पूर्व का नाम) और देवदत्त सामान्यतया में एक दूसरे के लिए इसी प्रकार की भाषा का प्रयोग करते रहे होंगे जिसका इस उपस्थान में प्रदर्शन है।

अत्रिका के अगले अंक में ही (इण्डियन ऐण्डिकेरो, जिल्द ५३, पृ० १२५-१२८) कार्लिम्ब मित्र ने होक्ट के मत का समुचित उत्तर दिया। उन्होंने इस प्रथा का अस्तित्व तो स्वीकार किया पर इसके आधार पर प्रतिष्ठित होक्ट की अन्य मान्यताओं की ठीक ही आलोचना की। बुद्ध द्वारा किसी के लिए अपराधियों के प्रसंग में यह कहेला उदाहरण नहीं है। विनय में ही एक अन्य स्थान पर (इष्टव, सुल्लवण, नालन्दा संस्करण, पृ० २००) बुद्ध ने कनककार प्रदर्शन करने पर पिण्डोल जलद्वारा की करीब-करीब इन्हीं शब्दों में बतर्लना की है। ये उल्लेख बुद्ध द्वारा शिष्य के किसी कुचर्च की अपेक्षाकृत कुछ कठोर शब्दों में अस्सेमा मात्र सूचित करते हैं। जहाँ तक देवदत्त का सिद्धियों से अलंकृत होने का प्रश्न है, बुद्धगीत सभी अन्य प्रमुख कर्मणों द्वारा अलौकिक शक्तियों के स्वामी होने का दावा किया गया है (इ०, सुल्लवण, पृ० १५२, कई श्लो..... अरहा येव इत्थिवाच..... ;)। इस प्रकार बुद्ध के काल में शक्तिविकार (Cross Cousin) की प्रथा के अस्तित्व में विश्वास करने पर भी होक्ट के निर्णयों को स्वीकार करना कठिन है।

एक अन्य लेख में (इ० देवदत्त एण्ड इति लल्लक, जनक आक द बाम्ने प्राय काक द रावल ऐसियाटिक सोसायटी, नवीन श्रेणी, जिल्द २०, १९४४, पृ० ६१-६४) की० की० बी०बी० के देवदत्त विषयक उपस्थान का सही रूप देने का प्रयास किया है। कर्मपद-अनुष्ठान एवं लल्लक की कर्मपरा को उद्धृत करते हुए आपने इस विषय की स्थापना की है कि देवदत्त अपनी इच्छा के विपरीत स्वभाव में पण्डित बुद्ध के संघ में प्रविष्ट हुआ था। केवल का कथन है कि इस समय विरोध को समाप्त करने पर देवदत्त के बाद के कृत भावना से संतुष्ट हो सकते हैं। अर्थात् कथन है कि प्रजा में अतिरिक्त कुछ स्पष्ट विरोधी बातें—जैसे बुद्ध अतिरिक्त होने के कारण उसकी अतिरिक्त, कठोर विषयों के प्रश्न पर संतुष्ट करना अथवा

अजातशत्रु की पितृ हत्या के लिए प्रेरित करना—स्वभावतः मन में प्रत्याभिन्ध उठती है। सम्भव है देवदत्त विषयक मूल धर्म सही उपाख्यान हम तक नहीं पहुँचा है। लेखक की पहली मान्यता से ऐसा लगता है कि वह बौद्ध ग्रन्थों में वर्णित देवदत्त के कृत्यों की सत्यता पर काफी विश्वास करता है वैसे कुछ गन्धर्वी की सम्मानना को वह एकदम नहीं हटा देता।

विनय के आन्तरिक प्रयाशों के साथ साथ कुछ अन्य तथ्यों को साथ रखने पर यह स्पष्ट हो जाता है कि इस उपाख्यान में काफी तौल मरोड़ किया गया है और वस्तुस्थिति को अमिप्राय-वश इस प्रकार प्रस्तुत किया गया है कि देवदत्त का चरित्र एक बुरे व्यक्ति के रूप में उभरे। यहाँ हम देखने का प्रयत्न करेंगे कि क्या सब ही देवदत्त एक बुरा व्यक्ति या और क्या उसके इन सभी कार्यों के पीछे बुरे विचार काम कर रहे थे? जहाँ तक बुद्ध को पत्थर से मारने अथवा उन्हें मारने के लिए अनुचर भेजने की कथा है वह अनुमान किया जा सकता है कि यह बाद के ग्रन्थकारों के मस्तिष्क में उनके पूर्वग्रहों के कारण उष्यो। पर उसके अन्य कार्यों के औचित्य अथवा अनौचित्य के बारे में क्या कहा जा सकता है? एक एक करके सभी बातों पर विचार करने से वस्तुस्थिति स्पष्ट हो सकेगी।

बुद्ध के युग में ऐसा ठग विश्वास व्याप्त था कि तपश्चर्या से विभिन्न प्रकार की सिद्धियाँ प्राप्त होती हैं जिनकी सहायता से मनुष्य असम्भव कार्यों को सम्पादित कर सकता है। ऊपर बताया जा चुका है कि किस प्रकार बुद्ध के समकालीन सभी प्रमुख भ्रमण सिद्धियों के स्वामी होने का दावा करते थे। विनयपिटककार द्वारा देवदत्त की सिद्धियों में विश्वास किया जाना ही इस बात का समर्थन करता है कि उसने कठिन तपस्या की थी और उसकी तपश्चर्या की काफी प्रसिद्धि थी। वह लोकप्रिय था; मागध राजकुमार अजातशत्रु उसका पक्षपाती था। इसमें सन्देह करने का कोई कारण नहीं कि देवदत्त ने अज्ञापूर्वक चित्त लगा कर तपस्या की थी। इस प्रसंग में इस बात से कोई विशेष अन्तर नहीं पड़ता कि वह अपनी इच्छा से अथवा अपनी इच्छा के प्रतिकूल (जैसा बी० जी० गोखले ने सिद्ध करने का प्रयास किया है) संघ में प्रव्रजित हुआ था।

अब हम विनयपिटक के उस अंक को लें जिसमें देवदत्त बुद्ध से स्वर्ग को संघ के नेतापद के लिए उत्तराधिकारी बनाने की प्रार्थना करता है। उसने आग्रह किया :— “अगमान् अब बुद्ध हो गए हैं, अब समान् निर्दिष्ट हो जन्म के पुत्र बिहार के साथ बिहरे, मिथु संघ का बार मेरे ऊपर छोड़ें, मैं मिथु संघ को ग्रहण करूँगा। बुद्ध ने उसे डाँटा। देवदत्त की इस प्रार्थना में तत्कालीन भ्रमण परम्परा के साथ कोई असंगति नहीं है। उस समय बहुत से भ्रमण चर्म विधुक्त हुआ करते थे जिनमें प्रत्येक के पीछे विधियों की अनेकी काली मीथ

हुआ करती थी जो सत्यान्वेषण हेतु उनके पास आते थे और जिनकी वे महन्ताई करते थे। सत्य दर्शन के पूर्व स्वर्ग बुद्ध ऐसे कई शिक्षकों के पास गए थे। महावग्ग (३० नाळन्दा संस्करण, पृ० २९) में उल्लिखित उल्लेख कत्थप, नदी कत्थप तथा प्रया कत्थप नामक जटिल वर्म शिक्षकक्रमशः ५००, ३०० एवं २०० जटिल तपस्वियों के नायक बताए गए हैं। राजागृह के सम्भव नाम परित्राजक के पास गईं सौ शिष्यों की मीढ़ थी और जब शारिपुत्र तथा मौद्गल्यानन उसके पास अपने इस निश्चय की सूचना देने गए कि उन्होंने बुद्ध को अपना गुरु मान कर उनके पास जाने का निश्चय किया है तो उसने उन्हें यह प्रलोभन दिया कि यदि वे उनके तो तीनों साथ ही गण (संघ) की महन्ताई करेंगे (अलं आपुसो, मा अगमित्थ, सम्भेव तयो इमं गणं परिहरिस्सामाप्ति, महावग्ग, नाळन्दा संस्करण, पृ० ४१)। सामान्य-तया ये गणाध्यक्ष अपने जीवनकाल में ही अपने उत्तराधिकारी को चुन लेते रहे होंगे। इस प्रथा को ध्यान में रखते हुए ही देवदत्त बुद्ध के पास गया होगा। उत्तराधिकार की समस्या से न केवल बुद्ध के शिष्य चिन्तित थे, प्रत्युत संघ के बाहर के लोग भी इस विषय में विशेष रूप से उत्सुक थे कि बुद्ध के बाद संघ का नेता कौन होगा। (३०, मज्झिमनिकाय, गोपक मोग्गलानसुत्त) यह बुद्ध का तत्कालीन प्रया से दृष्टकर या कि उन्होंने व्यक्ति विशेष के स्थान पर धर्म को ही संघ का निरीक्षक बनाया। यह बौद्ध संघ की अपनी विशिष्टता थी।

देवदत्त ने बुद्ध के सम्मुख भिक्षुओं के लिए पांच अपेक्षाकृत कठिन नियमों का प्रस्ताव रखा। क्या इन नियमों का प्रस्ताव संघमेव की मानना मात्र से प्रेरित हो कर किया गया था ? इस प्रस्ताव को रखते समय देवदत्त ने बुद्ध से तर्क किया कि स्वर्ग भगवान् अनेक प्रकार से अत्येक, संतुष्ट, सत्त्वैक (तप), धृत (त्यागमय जीवन, अपचय (त्याग) एवं दीयारम्भ (उद्यम) के प्रसांसक हैं अतः उन्हें इन पांच नियमों की स्वीकृति देनी चाहिये। (अगवा, भन्ते, अनेक परियाप्पेन अभिच्छस्स संतुट्ठस्स सत्त्वैकस्स धुतस्स पासाधिकस्स अपचयस्स विरिया रम्मस्स वण्णवादी, चुल्लवग्ग, पृ० २९८)। इस युग में यह विश्वास प्रचलित था कि कठोर तपश्चर्या से मोक्ष की प्राप्ति होती है। इस असंग में पञ्चगौण्य भिक्षुओं का बुद्ध के प्रति उस समय का कथन उल्लेखनीय है जब वे ज्ञानदर्शन के बाद प्रथम बार उनसे मिले और ज्ञान प्राप्ति का दावा किया। उनका कहना था कि जब तुम्हें पहले कठिन तपश्चर्या से मोक्ष न मिला तो अब अराग से जीवन वापन करने पर तुम्हें इसकी प्राप्ति कैसे हो गई (महावग्ग, नाळन्दा संस्करण, पृ० १२)। चारों ओर अगम्य सर्वांगों में कठोर तपश्चर्या के विधान के बीच बौद्ध संघ का मध्यम मार्ग द्वारा निरूपित अपेक्षाकृत सरल जीवन कुछ अजीब-सा लगता होगा। उल्लेखनीय है कि जैन अपने हाकिमों से बौद्धों के विरुद्ध बिलाली जीवन का अभियोग लगाते

ये। इन तथ्यों को ध्यान में रखते हुए देवदत्त के प्रस्ताव में विचारों की छुड़ता देखी जा सकती है; उसने सब ही यह महसूस किया होगा कि बौद्ध संघ के विषय में ही सत्य है और कठिन समय जीवन से मेल नहीं खाते।

इस प्रकार इस बात की अधिक सम्भावना है कि देवदत्त ने केवल महन्ताई के छोध में भाग लेना नहीं किया अपने उन विचारों को कार्यान्वित करने के लिए किया जिसमें उसे सम्पूर्ण विश्वास था। वह एक साहसपूर्ण कदम था। अब रही उसकी सफलता की बात। विनयविठक के कथनानुसार वह अपने अग्रसर में अक्षय्य रहा और सारिपुत्र तथा मोक्षगत्याक ज्योतिषियों को वापस लाने में सफल हुए जिसकी व्यवसाय से देवदत्त के मुँह से खून निकल्य। वह अतिशयोक्तिपूर्ण कथन लगता है। कुछ अन्य प्रमाणों से ज्ञात होता है कि उसका प्रभाव इतना क्षणिक नहीं था जितना हीनवादी ग्रन्थकार बताते हैं। जैन ग्रन्थों में बौद्ध भिक्षुओं के साथ साथ 'श्रोतव्य' भिक्षुओं का उल्लेख संयुक्तः देवदत्त के अनुयायियों की ओर संकेत करता है। देवदत्त का (जैसा कि बुद्ध का भी था) भी 'गोत्र गौतम' था। बौद्ध भिक्षुओं के साथ साथ वह नाम निश्चय ही बुद्ध के अतिरिक्त किसी अन्य गौतमगोत्रीय के अनुयायियों की ओर संकेत करता है। चीनी यात्री फाह्यान ने जो पाँचवीं शताब्दी के भारत में भारत आया था, भावस्ती में देवदत्त के अनुयायियों के होने का उल्लेख किया है जो अन्य पूर्व बुद्धों की तो पूजा करते थे पर साव्य मुनि की नहीं (३०, एच० एस० वाइस; इ. ई. ३६५ आफ फाह्यान, क्रिस्ति संस्करण, १९५६, पृ० ३५-३६)। इस प्रकार बुद्ध की मृत्यु के १००० वर्ष बाद तक तो देवदत्त का प्रभाव स्पष्ट ही देख पड़ता है।

कुछ अन्य बौद्ध सम्प्रदायों में देवदत्त की स्मृति स्थापितवादी भिक्षुओं की अपेक्षा अधिक भाव के साथ संजोई गई है। उदाहरणार्थ, सद्धर्मपुष्करिक में कहा गया है कि बुद्ध के मार्ग में अक्षयने डाल कर देवदत्त ने बुद्ध को लक्ष्य प्राप्ति में सहायता की थी और वह अपनी बुद्धों में एक होगा (सद्धर्मपुष्करिक, सेक्रेड बुक्स आफ द बुद्धिस्टस, जिल्ड २१, पृ० २४६-२४७)।

ऐसा प्रतीत होता है कि देवदत्त अपने उद्देश्य प्राप्ति में सफल रहा और वह कुछ अनुयायियों को लेकर बौद्ध संघ से अलग हो गया। स्थापितवादी भिक्षुओं ने इस घटना को उसके नेतात्व की शक्ति की घटना से जोड़ कर उसके सारे कार्यों को इसी विचार से प्रेरित सिद्ध करने के प्रयास में कुछ और भी बातें जोड़ दीं। उन्होंने सारी बातें इस प्रकार प्रस्तुत की कि देवदत्त एक कुतिल चरित्र मान पड़े। आखिर उसने संघ से अलग होकर बुद्ध के साथ जोड़ दिया था।

लक्ष्म सेन पद्मावती वीरकथा के प्रक्षेप

माता प्रसाद गुप्त

‘लक्ष्म सेन पद्मावती वीरकथा’ पुरानी राजस्थानी की एक महत्वपूर्ण कथाकृति है। यह सं० १५१६ में राम या रामा नाथ के कवि के द्वारा लिखी गई थी। इसकी कदाचित् एक ही प्रति अभी तक मिली है जिसकी दो प्रतिलिपियों के आधार पर रचना के दो पाठ प्रकाशित हुए हैं। एक तो श्री उदयचंकर शास्त्री द्वारा ‘भारतीय साहित्य’ अक्टूबर, १९५९ के अंक में है, और दूसरा श्री नर्मदेश्वर चतुर्वेदी द्वारा पुस्तिका के रूप में प्रकाशित है। यह आधार-पाठ दोनों विद्वानों को श्री अगरचंद नाहटा से प्राप्त हुआ था। इस महत्वपूर्ण कृति को प्रकाश में लाने के लिए ये तीनों विद्वान् हमारी कृतज्ञता के पात्र हैं।

एक प्रतिलिपि के आधार पर किया हुआ पाठ निर्धारण सामान्यतः उतना संतोषजनक नहीं होता है जितना एक से अधिक प्रतिलिपियों की सहायता से किया हुआ होता है, जब तक कि वह एक मात्र प्रति स्वयं कवि या लेखक की स्वहस्तलिखित प्रति या पूरी सावधानी और इमानदारी से की हुई उसकी प्रतिलिपि न हो। जिस प्रतिलिपि से ये पाठ तैयार किये गए हैं, वह सं० १६६९ की है जब कि रचना सं० १५१६ की है, इसलिए इस बात की सम्भावना बहुत कम है कि प्रतिलिपि कवि की स्वहस्तलिखित प्रति से की गई होगी। सामान्यतः एक प्रतिलिपि के आधार पर प्रक्षेप निर्धारण भी कठिन होता है, किन्तु कभी कभी एक प्रतिलिपि से भी वह पूर्णतः असंभव नहीं होता है, और इसका एक बहुत ही अच्छा उदाहरण ‘लक्ष्मसेन पद्मावती वीरकथा’ की इस प्रतिलिपि से प्राप्त होता है। नीचे पाठ वृद्धि के १७ स्थल आवश्यक होने पर पूर्ववर्ती और परवर्ती पंक्तियों के साथ उद्धृत किए जा रहे हैं। जिन कारणों से इन्हें अलग-अलग प्रक्षिप्त माना गया है, उनका संक्षेप में उल्लेख किया गया है। जासा है कि सुची पाठकों के लिए यह पर्याप्त होगा। उद्धरण भी उदयचंकर शास्त्री द्वारा प्रकाशित पाठ के अनुसार हैं।

(१) जीव दया नहु पाकी देख। सधुर साधु नहु कीची देख।

रखी जीवदन अथ गलीवा नीर। दीयो बिचाता रुप करीर ॥६१॥

कह नह गोचर जडीवा आप। कर नह कंदीवन कीची सरस।

कह नह सरवर कीची पाक। ती नीसरख औ जीपी भाकि ॥६२॥

बस्तु। यवा भरवाह यवा भरवाह पुहवी मन्तारि।

रहीयो कोई न संयस्यठ।

ईधि देन सब अणुह विहज्यो।

सायन बंधन राम भवत ।

दक्ष बंध विधि सर्व निकटयो ।

जुबीहर हरिचंद गयत परसराम संसार ।

एता सब दहि के गया हैं कुण मात्र विचार ॥६१॥

गयत नल तिजे समर्थत । गयत दरजोवन गरब करंत ।

गयत मान्नाता सगर गगिब । गया पंच पंडव सहदेव ॥६२॥

बला लक्ष्मी बला प्राणा बला यौवन जीवनम् ।

बला बलेन संसार बर्मे एकोहि निश्चलम् ॥६३॥

हैन च्यंतह नर कुआ माहि । हाहा प्रिय रहइ नृप चाहि ।

बूकी फाल सीह टलबलह । तिम नरच' (नरचंद) टलबलह ॥६४॥

चठपही । मूक सारिबो मूरख न बि मयो । आयुष एक न सायई लीयत ।

तेमु' कंठ छेदति आपणत । तउ पण दुख न देखति बणत ॥६५॥

फिरि फिरि जोबह कूआ मकारि । नरबह च्यंतह मनह मकारि ।

छोह बंध कूआ मत क्षणा । हायै ईंट लागी लक्षणा ॥६६॥

इन पंक्तियों के प्रसंग में एक तो यह द्रष्टव्य है कि दो छंदों के साथ क्रमागत संख्याओं को छोड़कर ॥३॥ की संख्या दी हुई है, जिससे यह प्रकट है कि उक्त छंद वाक में भिन्नाने कहे हैं। पुनः यह द्रष्टव्य है कि ॥६१॥, ॥६२॥ और ॥६३॥ की संख्याएँ क्रमशः दो, तीन और दो कर आई हैं, जो कि सभी की सभी मूलतः न रही होगी। अतः यह है कि इन अनेक ॥६१॥, ॥६२॥, और ॥६३॥ संख्याओं वाले छंदों में से कौन से मूल के हैं, और कौन से बाद के हैं। अतिस ॥६२॥ और ॥६३॥ संख्याओं के छंद क्या प्रसंग से सन्निकट रूप से संबद्ध हैं, इसलिए वे मूल के ज्ञात होते हैं। इसी प्रकार प्रथम ॥६१॥ की संख्या का छंद पूर्ववर्ती ॥५९॥ तथा ॥६०॥ के छंदों की उक्ति श्रृंखला में आता है, इसलिए मूल का सम्बन्ध है। जब समस्त छंदों में या तो कर्म-विशेषक उस उक्ति श्रृंखला का अनावश्यक विस्तार मिलता है जो ॥५९॥, ॥६०॥ और प्रथम ॥६१॥ संख्याओं के छंदों में आती है, और या तो संसार की नश्वरता का कथन मिलता है। यह अस्मिता अनावश्यक होगा कि इन छंदों के इतने जगह पर भी पाठ के सहज प्रवाह को कोई क्षति नहीं पहुँचती है।

(२) पण तीसरी गठ लीखी करी । चठबी छेकरि राखी करी ।

दीठी पढ़ी माँव निहाल । लक्ष्मसेन भठ गयत बवाल ॥६५॥

सूत्र । साहस सत न छोडियह जह बहु संकट होह ।

पुण्य पसाई लखनसी गयो पतालह भोई ॥१॥

तउ नरबह चाख्यठ तिण बाल । ऊभ्यो शखउ सरीवर बाल ।

फिटक बंध बंधवत पिहूँ दिसा । चकवा चकनी रमह चारिसा ॥६६॥

॥६५॥ और ॥६६॥ इन संख्याओं के बीच जाने वाली ॥१॥ की संख्या स्वतंत्र है, यह प्रकट ही है, उसका छंद भी केवल उपदेश वाक्य के रूप में आता है जिसके हटा देने पर भी पाठ-प्रवाह अक्षुण्ण रहता है ।

[३]...एक पाणी भ्रंशतर रही कुंभ न भरघठ जाव ।

एक भूली भुई बति गई पुरव देखि नयनाय ॥७६॥

लखनसेन देखह न्यति भूलीव नयण मर्बंद ।

नयण नयण बंजुर परी बसि बीच मत गर्दंद ॥१॥

सरस सकीमल कुच कठिण जब बति लंक फिसाल ।

हंसा चंचल कनक खंभ चढी भुर्यगा माल ॥२॥

खिचो वेस बीर परिहरह । विप्र वेस तिहां नरबह करह ।

सरवर मेल्ह गयो ततक्षणा । तब लागो वह दिशि जो हजा ॥७७॥

॥७६॥ तथा ॥७७॥ के बीच में ॥१॥ और ॥२॥ की संख्याएँ स्पष्ट ही स्वतंत्र हैं ॥२॥ संख्या के छंद में “लंक” को “बिसाल” कहा गया है, जो किसी असमर्थ कवि की ही उक्ति हो सकती है, और इन ॥१॥ और ॥२॥ संख्याओं के छंदों को हटा देने पर पाठ के प्रवाह में कोई बाधा नहीं उत्पन्न होती है ।

[४] मृग नयनी जलवर नामिनी । मुनि मन हरै देखि कामिनी ।

राज दुआर करह गव कीस । बांक मुंहा तिहां मेल्हह हंस ॥७८॥

गढ गढ मंदिर पोछि प्रगार । नयर बीच जोवण बिसार ।

करह राज हंसराह नरिंद । जाने अगर पुन कीलसह गोवर्ध ॥१॥

नाराय ॥ देखियो सरवर नयर नयणे बूलियो नृप नाहि ।

ए नहि खन बहि नहीं रवि तकि ए अमरपुर जाहि ॥

• देखियह सरोवर बति मनोहर तिहां हंस केहि करह ।

तिहां नगर नरपति आये जुरपति सोहि ति सुखे जुगाह ॥

[सूत्र] ॥ लखनसेन देखी नयन भूली कनह सगार ।

कवि जानो कीरति करह कवा विविध बिसार ॥१॥

इसल नयर फिरि दीठठ बषठ । नाम न कहह बीर आपणठ ।

पर वनय कह पहुँतो जाइ । कहन माय को पाणी पाई ॥८०॥

क्रम-संख्याओं से यह प्रकट है कि ॥१॥ क्रम संख्या की बरतपही, क्रम संख्याहीन नाराय और ॥२॥

क्रम-संख्या का चूड़ा पाठ के बाहर पड़ते हैं । इनमें ॥७९॥ तथा पूर्ववर्ती क्रम-संख्याओं के विषय का ही अनावश्यक विस्तार किया गया है, जिसके हटा देने पर भी पाठ-प्रवाह में कोई व्यवधान उपस्थित नहीं होता है ।

[५] जाता कुमरी निरखै देह । सोल कला जाणु उपम रेह ।

लक्ष्मणसेन अठ अठ छह बाहि । राजकुमरि बैठी रंग माहि ॥९०॥

दिष्टई दिष्ट मेलाबठ भयठ । नयण कटाक्ष जाण उर हयो ।

पुहतो बीर जाय मंदिरा । सुहर बुकि पडी छह करा ॥९१॥

न्यापो बिरह नयणा जल मरह । आकुल न्याकुल काया करह ।

अग्नि काल सोहिली होई । बिरह बिधा नहि राखइ कोई ॥९२॥

केसर हयल सोहिली खडगह चार सुहाई ।

पणि सर्ष भगनि ते सीबली बीरह न सईहण कजाई ॥९३॥

नयणां केरी प्रीतकी जइ करि जाणइ कोई ।

के (जे) रस नयणां जमणइ ते रस जकी न होई ॥९४॥

नयणां करै तो नेह करि नहि तर नयण नीवारि ।

सुख काकड़ भयर जिन हेडि ने हम पाहि ॥९५॥

लक्ष्मणसेन गनि कीयठ बीचार । नयणां नयण मीलाधी नारि ।

नारी वरण कवि दामठ कहइ । सामलि चतुर हीयै गहगहै ॥

बस्तु ॥ हसइ बोलइ हसइ बोलइ कोष तणि दुरि ।

स्वानो दुरि सुंदरी ।

सीह लंक सा हंस यमणी ।

प्रेमरंग प्रेमावती ।

सील सील सा बंद बन्धी ।

अति परमल तन उलहसइ कसूरी कपूर ।

साणी पदमणि जानीयै दीप सुह वणि सर ॥९६॥

उपर उक्त पंक्तियों में यह प्रकट है कि ॥९६॥ की क्रम संख्या दो बार आई है । दूसरी ॥९६॥ संख्या के अंत में पश्चिमी के अक्षर दिए हुए हैं, इसी प्रकार बाद के तीन वस्तु अंतों

में क्रमशः 'चित्रणी', 'हस्तनी' और 'संखिनी' के लक्षण दिए गए हैं। इससे स्पष्ट है कि दूसरी बार की ॥९८॥ संख्या का छंद मूल का है और प्रथम बार की ॥९८॥ की संख्या का छंद प्रक्षिप्त है, ॥११॥, ॥१२॥, ॥१३॥, ॥१४॥ संख्याओं तथा उनके बाद का बिना संख्या का छंद क्रमागत संख्याओं के बाहर पड़ते हैं, और इन समस्त छंदों को हटा देने पर भी पाठ को कोई क्षति नहीं पहुँचता है।

[६] दृष्टा। पद्मनी पौहपराचति चित्र राचति चित्रणी।

हस्तनी नृत्त राचति कलह राचति संखिणी ॥११॥

पद्मनी पौ हर निग्रा च द्विपौ हरा च चित्रणी।

हस्तिनी चमक निग्रा च अचोर निग्रा च संखिनी ॥१२॥

ये दोनों छंद दृष्टे नहीं हैं, जैसे वे कहे गए हैं, ये ॥१०१॥ तथा ॥१०१२॥ के बीच में आते हैं और इस प्रकार ग्रंथ की क्रमागत छंद संख्याओं के बाहर पड़ते हैं, इनमें पुनरावृत्ति भी है; चार प्रकार की स्त्रियों के लक्षण ही पुनः आते हैं, जो पूर्ववर्ती चार वस्तु छंदों में आ चुके हैं।

[७] एक नरवह मंडप पहुंचत। हब गय साहज सबल संयुत।

वह दिशि निबटाया धितवह। सयंबर कारणि आख्या सवह ॥१३॥

बाणह गुहिर नीसांणह जोषि। छुर देखै तेनीसह कोठि।

सुकवि दामो कहह सबभाई। एक लख कोठ मीत्वा तिहां राह ॥१४॥

दृष्टा ॥ भार्वाचर रज उडीयण रवि तिहि पत्र पलास।

कहि केती उपमि कहूँ फूलवठ संभि आकास ॥१५॥

मेर नहीचर कंठियो आदि कंठिठ कृष्णद।

छुर नर अछुर अकंपिया जरि कंठीनो सुयंद ॥१६॥

चउपही ॥ हंस राज करि बिध आचार। मणह विप्र मंडपह मन्तारि।

कावच लाह ब्रत कपूर। मन बीछत जीमह मरपूर ॥१७॥

इस अंश में उद्धृत ॥११॥, ॥१२॥ तथा ॥१३॥ संख्याओं के छंदों की स्थिति की क्रमागत उसी प्रकार की है जैसी ऊपर आए हुए [५] के प्रक्षिप्त छंदों की है।

[८] नवर कोक अर्धयो चलो। मेर न बाणह कोह तनु तण्ड।

और उपाई करठ सब भाई। कनकावली चकाचक राव ॥१८॥

कृष्णवन्त वर वारह सीस। पुण्य पसाई कीरति बिसरह ॥१९॥

दानो कहइ करमवति कोई । भेटन हार न दीसइ कोई ।
 क्रम समो नही को चरित । पुणो कब आगति कोहुँत ॥१॥
 कनकमती नवर कइ राख । नीरपाक तिहाँ नरनइ अब ।
 उँद न दीसइ न नानइ सेव । ते करि सुखसख देख ॥२॥

उमर उद्धृत ॥१॥ तथा ॥२॥ संख्याओं के उँद उपदेश वाक्यों मात्र के हैं, और इनकी भी स्थिति लगभग वही है जो उमर आए हुए [१] के उँदों की है ।

[९] कण राव खित्री बलबड । तासु सुमत काटूँ भय (भुय) उँद ।
 मारो मार जब राखत करइ । गईवर गुडइ तुरी पाखरई ॥३॥

सिंधु राग सोहामणउँ स्वंधू भिषइ सख ।
 सिंधू सूरों बल (ल) हो सिंधू कायर दूर ॥१॥
 सूरों जे स्वंधू गरइ सिंधू राग कुणत ।
 कायर काया कारनइ जना भूमि तिर्नत ॥२॥
 कुमभूमइ नव नीचाण बष कठसठि छिल करत ।
 सूरों ते समरंगणि रहई कायर ते भाजति ॥३॥

चतुपही ॥ उँद खडग जोर की जाल । सिर तुटइ भर नरड कपाल ।

लखमसेन अष साहस चीर । हाकइ इणइ भिँ बरबीर ॥३॥

॥३॥ तथा ॥३॥ क्रम संख्याओं के बीच में आए हुए उमर के ॥१॥ और ॥२॥ संख्याओं के उँदों की स्थिति लगभग वही है जो उमर [९] में आए हुए प्रकृत उँदों की है ।

[१०] भिषइ राव बहुल प्रचण्ड । लखमसेन तोलइ भुय उँद ।

रगत भार नदी बष बहइ । लखमसेन रिण भाँग मि रहइ ॥३॥
 तुटइ कमल बड उपरि पवइ । गाँ हो गाँहि सूर हम भिषइ ।
 बष सुँ बड जुडइ रिण जोर । हा हा सबइ हुनौ जण सोर ॥१॥
 रगत प्रवाह नदी गति बहइ । जय गण मऊ कछ सम रहइ ।
 सुकवि दानो कहइ मखाण । हुनौ नकाही भिय मखाण ॥२॥
 बड भिकराइ कीठ संजान । अनेक जुडइ रिण रहीन कान ।
 मारी कुँवर बर इमिना ठई । लखमसेन बड जीनौ बडई ॥३॥

उद्धृत ॥१॥ तथा ॥२॥ में कुम-वर्णन का आभावबलक विस्तार प्राप्त हो नहीं सकने एक कारण 'रगत प्रवाह नदी गति बहइ' में ॥३॥ के तृतीय पद की कब पुनरावृत्ति की है, और दोनों उँद क्रम संख्याओं के सादृश्य वक्तो की हैं ।

[११] बहु बलिर उनी वात । पद्मावती की पूरी आत ।

उम (१) कंडक एकपति हार । राखी भावइ राखकुमारि ॥४७॥

हृदयंत छूटत तिनि वार । कन संगन नइ दीन अपार ।

बरि बरि गुनी बंनरवाल । पद्मावती बरी लखन भूमाळ ॥१॥

खाई पीवइ मिलसइ संसारि । तिही वात उ बेकुळ मकारि ।

एक छुटा पूजत दातारि । दोह कण मिलीया एवइ तार ॥४८॥

छंद ॥१॥ में हथेली छूटने आदि का और जर जर गुणियों और बंनर वालों द्वारा उत्सव मनाए जाने का कथन विवाहोत्सव के प्रसंग में अतिरिक्त लगता है, छंद क्रमागत-छंद संख्याओं के बाहर पकता ही है ।

[१२-१३] (१२) कन सर्वर बयी प्रमाण । जे नर सुणइ ते संग न्हाण ।

सुखि दामत करइ बखान । प्रथम खंड कह्यत प्रमाण ॥१५४॥

चतुर होइते मन बहगइह । बाहुति कथा पित्त के रहइ ।

मूरख ते जे हासी करइ । वस्तु समान ते कलि बई फिरइ ॥१॥

प्रथम खण्ड कवि दामत कहइ । सुकन चतुर हीवइ सुक कहई ।

पूजा खंड तणत आरंभ । सुणइ बहु ते होई अचम्म ॥२॥

इति पद्मावती कथा सर्वर खंड प्रथम समाप्त ॥

समरु बीर भद्रवार्षद । नव-निधि आपर पुह आर्षद ।

बीजत खंड बीर रसमात । सिद्धि नाथ ते स्वयं उपान ॥१॥

(१३) लखनसेन पद्मावती संबोध । अहनिस नव नव मिलसइ योग ।

देखत करम तपीए वात । सिद्धि नाथ तिही खेलइ वात ॥२॥

करम नबावइ तिम नापीवइ । करम भागलि कहो किन बांधियइ ।

करमइ नाइयो जीव ते कमइ । करमइ काल अंतता पमइ ॥३॥

करम करै ते निहवइ होई । तेसुं स [र] मणि न करइ कोई ।

किन्ना प्रमाण लखनोती राव । भागलि कथा आर्षवस बाई ॥४॥

बरी जान बोली चितवत । एक नियम भाई कमल पवत ।

उमो जीव छोह मन बयी । छपमइ जाई राव छु कहवत ॥ [१] ५५॥

इस दो अध्यायों की एक कथा इस विषे लिखा जा रहा है कि इनमें प्रथम-आर्ष वाच वाच

हुआ है। [१२] को प्रक्षेप किया स्पष्ट है, पूर्व के कर्माण को प्रथम खंड कर दिया गया, और बाद में आने वाले कर्माण को दूसरा खंड, और दूसरे खंड के प्रारम्भ की बंदवा के रूप में 'महर्षानंद' का स्तवन एक खंड में कर दिया गया। रचना के आरम्भ में कवि ने स्वस्वती और गणेश मान का ही स्तवन किया है, किसी शिख या महात्मा का नहीं किया है। आगे भी रचना भर में कहीं पर यह प्रकृति नहीं दिखाई पड़ती है। खंड २ का अंत और खंड ३ का प्रारंभ रचना में खोजने पर भी नहीं मिलता है अतः खंड १ की समाप्ति और खंड २ के आरम्भ विषय का अंश उपर्युक्त [१२] स्पष्ट ही प्रक्षिप्त है। उद्धृत प्रथम खंड के साथ दो हुई ॥१५४॥ की संख्या भी उसी प्रकार कल्पित लगती है, जिस प्रकार ॥१॥ और ॥२॥ की लगती हैं। संभवतः यह उस खंड की संख्या थी जिस पर अब ऊपर दूसरी ॥२॥ की संख्या पड़ी हुई है।

[१३] के खंदों में से ॥२॥ स्पष्ट ही प्रसंग का खंड है, और जैसा कहा जा चुका है, उस पर कदाचित् ॥१५४॥ की संख्या पड़े रही होगी। ॥३॥ और ॥४॥ में केवल दूसरे ॥२॥ के उत्तरार्द्ध में प्रतिपादित कर्म के माहात्म्य का अनावश्यक विस्तार है।

[१४] वस्तु। कुछ दास्य कुछ दास्य करह मन माह

छंदि ठाल बनवास चाल्यठ

राज रिद्धि सहु परिहरि।

दाह बहराग लागठ।

बहठ उतठि सायर तणह

करह करह मन क्यंत मागठ।

सब माणपण कुछ बटिउ देखो सुर नर कोई।

देव सहान सठ सहे करता करह स होई ॥७९॥

मालस्य भाव मरण भाया मरण बीचना काळे।

कुटस्य पुत्र मरण तिन दुखाई गिर भाह ॥१॥

प्रमदा विदोष समने काळें संहर फुटिही पाई।

पाहण समान बहिर्य भावबिर्यम न कोहाई ॥२॥

रे हीना पापी पिपुण किम करि कुछ सईत।

जीव विदोष पुत्रह मरण फटे रह बिच जंत ॥३॥

नन नन राव धर्मतठ कीरह। पवनावती वषण ऊपरह।

हा जिन जिन करह संसार। न सीमाई और न सीमाई महार ॥४॥

हुन बिधि लखमसेन हुन सहइ । जागलि कथा कवि दामड कहइ ।

हुन ज्यो सहु हियै कर भान । सोमलता बरि होइ कल्याण ॥५॥

बडपही ॥ तीव्र भुवन माहि जो बुं बालि । आवागमण हुँतठ तिथि कालि ।

पहिर बज्जती उपमह राय । सावर तटई पहुँतठ जाय ॥८०॥

॥७९॥ और ॥८०॥ के बीच के ॥९॥ से ॥५॥ क्रम संख्याओं के छंद स्पष्ट ही रचना के छंदों की क्रमागत संख्या के बाहर पड़ते हैं, इनमें ॥७९॥ में उल्लिखित राजा के दुश्मनों का युक्ति-प्रमुख वर्णन विस्तारमान है ।

[१५] परहर बोवती लखम नरबंद (नर्यद) । जाह पहुँतो तीर समंद ।

जोबह बाल नह लाभय ठाय । बइठ उनीद तिहीं क्यंतइ राय ॥९॥

स्वतंत्र ॥९॥ की संख्या का यह छंद क्रमागत ॥८९॥ तथा ॥९०॥ के बीच में पड़ता है और इसमें ऊपर उद्धृत छंद ॥८०॥ का उत्तरार्द्ध लगभग उसी के शब्दों में डुहराया हुआ है ।

[१६] पर दुखइ ते दुखीया पर दुख हरख करंत ।

पर कज्जइ सदा दुखइ ते बिरला नर हुंत ॥९॥

पर दुखइ दुख ऊपजइ पर दुख दुख करंत ।

पर काजइ कायर पुरख बरि बरि बार फिरंत ॥२॥

सीह सीबाणौ सापुरिस पकि पकि उठैति ।

गय गकर कुच कापुरिस पके न बकि उठैति ॥३॥

ये तीन स्वतंत्र संख्याओं के छंद ॥९६॥ तथा ॥९७॥ के बीच आते हैं और स्पष्ट ही ये युक्ति प्रकृति के हैं । इनकी स्थिति लगभग वही है जो ऊपर आए हुए [९] के प्रकृत छंदों की है ।

[१७] तीव्र छंद बहवत परमाण । चौवठ छंद सुषठ चतुर सुबाण ।

छंद छंद नव नवो बीवार । सोम लता हुई हरख अपार ॥९॥

स्वतंत्र क्रमसंख्या का यह छंद ॥[९]२१॥ और ॥[९]२२॥ के बीच में पड़ता है, यह प्रयोग निरवधि ही है और केवल रचना के संक्षेप-विभाजन के लिए लगाया गया है ।

इन मंथों के सम्बन्ध में अन्य बातों के साथ-साथ यह दर्शनीय है कि इनमें से कुछ के द्वारा रचना को एक संत-सद्व्यक्त का रूप देने का भी प्रयास किया गया है, जो वह पहले से नहीं था, किन्तु यह किया गया है शेष छंद की क्रमागत संख्याओं को प्राप्त बिना हुए। श्री नर्मदेश्वर चतुर्वेदी ने रचना का जो पाठ प्रकाशित किया है, उसमें एक ती संत विचारों के अनुसार छंदों की क्रमसंख्याएँ स्वतंत्र कर दी हैं और जो स्वतंत्र छंद संख्याएँ उमर बहुत छंदों की भाँति हैं उनके स्थान पर भी क्रमबद्ध संख्याएँ दे दी हैं, जिससे प्रक्षेप-क्रिया के समस्त विच्छेद समाप्त हो गए हैं। संतोष है कि सास्त्री जी ने रचना का पाठ लेते हुए इस प्रकार का संशोधन नहीं किया। किन्तु आश्चर्य यह है कि दोनों विद्वानों का ध्यान रचना के पाठ के इन प्रक्षेपों की ओर नहीं गया। श्री भगवत्चंद मोहटा का न गया हो तो आश्चर्य न होगा।



प्रथम समीक्षा

हरिशातक—श्री भर्तृहरिशातकम् का काव्यात्मक हिन्दी रूपान्तर मूल सहित । रूपान्तरकार श्रीगोपालदास गुप्त, आनन्द प्रकाशन, लौम्य-कुटीर, राधिकागर, दिल्ली—७ ; जुलाई १९६७, प्रथम संस्करण, पृ० १९१, मूल्य ५००

संस्कृत और हिन्दी साहित्य के “संप्रतिनिधय” के इस युग में, श्रीगोपालदास गुप्त की पद्यात्मक कृति “हरिशातक” निश्चय ही उन लोगों के लिये एक आश्वासन है, जो भर्तृहरि के मूल श्लोकों का (संस्कृत का सही आनन्द) हिन्दी में लेना चाहते हैं।

श्री गोपालदास ने पुस्तक के नामकरण में भी सावधानी बरती है। जो तो भर्तृहरि की तीनों रचनायें, पृथक् पृथक् व समन्वित रूप से, कई नामों से प्रसिद्ध हैं, परन्तु अन्य प्रसिद्ध नामों की अपेक्षा “हरिशातक” नाम अधिक परिभाषित व उपयुक्त प्रतीत होता है।

“हरिशातक” को काव्यात्मक रूपान्तर न कहकर, पद्यात्मक रूपान्तर कहना अधिक उचित जान पड़ता है। हरिशातक का पद्यान्तरकार संभवतः ‘अपनी बात’ में उस संस्कृत संस्करण का उल्लेख करना उचित नहीं समझता, जिसके सहारे उसने भर्तृहरि की प्रभावित शिष्याओं के श्लोकों की छाया हिन्दी में देखी। हो सकता है सदगुरु के शिष्य ही बाहर निकले श्लोकों को ही उसने प्रमाण मान लिया हो। वस्तुतः भर्तृहरि के तीनों शतकों के श्लोकों में पाठ भेद और क्रम भेद दोनों ही लक्षित होते हैं। उदाहरण स्वरूप, भारतीय विद्याभवन मुंबई (बंबई) से १९४६ में प्रकाशित भर्तृहरि के “शतकत्रयम्” में “दिवकालाद्यनवच्छिन्न” प्रजाति मंगल श्लोक के बाद ही “श्रीद्वारो मत्सरप्रस्ताः प्रभवः स्वयद्विज्ञाः” इत्यादि श्लोक मिलते हैं, जब कि प्रस्तुत अनुवाद में, इसी श्लोक को वैराग्य शतक में दूसरे श्लोक का स्थान दिया गया है।

“विह्वलप्रणम” (६१९ श्लोक १४) शीर्षक के अन्तर्गत “वर्ष पर्वतपुंगवो ज्ञानं वनधरा सह” प्रसूति श्लोक नती विद्याभवन वाले संस्करण में और न निर्गुण सप्तर प्रेस वाले संस्करण में ही उपलब्ध है। इसी प्रकार अनुवाद ने जिस “वर्षस्तस्य जलायते” इत्यादि श्लोकों की प्रत्यक्ष प्रमाण कहा है, वही श्लोक, उपर्युक्त संस्करणों के शैर्बपद्धति में सुचित हैं। आश्रित संस्करण के उल्लेख से, वादक धर्म उदासीन से बच जाते। अनामज्ञक सम्प्रतियों के बोध से पुस्तक का कठोर वर्तन न कर, उनके स्थान पर अन्यायिक क्रम से श्लोकों की सूची अधिक उपयोज्य सिद्ध होती।

अनुवाद की सैली सजीव होते हुए भी “अनन्यमूल विरोधः टीका” वाली उचित सटीक बैठती है। ऐसा जान पड़ता है जानो भर्तृहरि, अनुवादक के सम्यक् भाव से सुवीच्य हो गये हैं। अर्थात् शतक के श्लोक—“प्रजापुत्राद्विज्ञाताः कदाचन” का रूपान्तर, “कुपित नवन कदाच विज्ञात”, “विह्वल मृत स्वदीप्ता” का रूपान्तर, “रतिममस्वेद सच्छिन्न”, “अज्ञानः कुरुष्व केसर” आदि का रूपान्तर “आज्ञा कुरुष्व केसर अज्ञान” और “अज्ञान मृत मनुष्य”, “विह्वल सुखिनी”, इत्यादि श्लोकों के अन्तिम अक्षरों का रूपान्तर “अभिन्न सद्वीक्षण लक्षण युक्त”

यं गौरपीनपयोधरधारिणम्” विशेष रूप से अवलोकन है जो पूर्व उक्ति का समर्थन करते हैं। इस प्रकार के विरोध, समस्त वाक्यावलीयों से बहुत से अनुवाद अतृप्तिपूर्ण हो गये हैं।

कहीं कहीं अनावश्यक कुछ बैठाने की चेष्टा भी दिखाती है। नीति शतक के श्लोक “वाचो हि सत्यं परमम्” में, दिव्य और भव्य की कल्पना अर्तुहरि कर्तृक नहीं करी जा सकती। परन्तु अनुवादक ने अनावश्यक रूप से इस विचार को दिव्य और भव्य के बीच जकड़ दिया है :—

“सत आचरा ही मरवाणी का है सर्वोत्तम भूषण दिव्य”

सुन्दरियों का आभूषण है उनके कटि की कृपाता भव्य”

नीतिशतक के ही “अवन्ति ते सुकृतिनः” इत्यादि श्लोकों के अनुवाद में “धन्य” का कुछ बैठाने के लिये “प्रधान्य” का होना आवश्यक हो गया है, अन्यथा प्रजन्य जैसे अप्रसिद्ध शब्द की वहाँ गुजर नहीं थी। अनुवाद में अब से लेकर इति तक, भव्य, दिव्य, मित्र, विशिष्ट, अहो, तात प्रसूति शब्द इतनी बेरहमी से जोड़ दिये गये हैं कि उन्हें आत्मसात् करना कठिन जान पड़ता है। वैराग्य शतक के १५वें श्लोक, “यन्मनोऽपि” के अनुवाद में प्रयुक्त “अभंग” शब्द अप्रसिद्ध है। इसीलिये उसका अर्थ बतलाने के लिये टिप्पणी में “निरन्तर” लिखना पड़ा। इसी प्रकार वैराग्यशतक के ही १२६वें श्लोक “परिभ्रमसि किं कृपा” इत्यादि के अनुवाद में “अकल्प” शब्द भी ऐसा ही जान पड़ता है।

मूलव्युत्पत्ति दोष भी अनेक स्थलों में देखा जा सकता है।

“असूचीसकारे” (शृंगारशतक श्लोक ४५) का अनुवाद “सूचीमेघ” कान्धकार किया गया है जो सर्वथा अनुचित है। टीकाकार रामचन्द्र कुवेन्द्र ने “न विद्यते सूचीसकारो यस्मिंस्तस्मिन् सूच्यप्रमात्रस्याप्यनवकाशश्चे” ऐसा अर्थ किया है, जिसका अभिप्राय उस को अन्वकार से है, जिसमें सूत्र तक का प्रवेश नहीं हो सकता।

क्या ही अच्छा होता यदि अनुवादक, पूर्वोक्तान्वय इस टीका-साहित्य का भरपूर उपयोग करके अनुवाद आरंभ करता।

शृंगार-शतक के ही श्लोक ४६ का वह अनुवाद भी “अतिवर्षा के कारण घर से प्रिया न आती बाहर भीत” मूलव्युत्पत्ति है। मूल में ‘प्रियतम’ शब्द है न कि प्रिया। ‘प्रियतमो’ शब्द का अर्थ रामचन्द्र ने ‘प्रियतमैर्वैलम्बो’ किया है, जिसका अभिप्राय “अत्यन्त प्रिय पुरुष” से है न कि प्रियतमा या प्रिया से। इसी श्लोक की दूसरी पंक्ति “शीतोत्कम्पविभित्तमा-व्रतका गार्ध समान्निभते” से वह अर्थ स्पष्ट हो जाता है कि प्रियतमार्थे वक्तव्यों को आश्लिष्यते में आते हैं, इसी से प्रियतम लोग बाहर नहीं जा सकते।

५० वें श्लोक (शृंगारशतक) के “क्षीरि मरु” को, अनुवाद में शिथिल मरु बना दिया गया है।

६५ वें श्लोक (शृंगारशतक) के “वतान्मुपपाशना” की “जल पर्वोहर” कर दिया गया है। अर्तुहरि प्रयुक्त “वत” शब्द का विरहकार कर दिया गया है। वता, वानी

और वस्तु के आधार में वायु की विशेषता अधिक है। “वायुमय” और “अव्यय” शब्दों के इतिहास में हवा पीकर जीवन्त वापन करना, अपनी प्रमुख विशेषता रखता है। हमारे विचार से ‘अनौनिग्रह’ इस प्रकार होना चाहिये था, जिससे कि मूल का परित्याग न होता।

वैराग्यशास्त्र के ६१ वें श्लोक में, ‘मित्र’ शब्द साक्ष्य है, जो कि अनुवाद में परित्यक्त है। इसी प्रकार वैराग्यशास्त्र के हो १४ वें श्लोक में पठित “करं कर्तव्यमिति” का अनुवाद न कर, व्यर्थता की आपत्ति चतुष्टय के मध्ये मद दी गई है।

भाषा सम्बन्धी अशुद्धि तथा शब्दों की तोड़ मरोड़ देने की प्रवृत्ति भी पाई जाती है। उदाहरण स्वरूप—मित्रवादिनि (पृ० २५—अनु० ४७) सौवामिनि (पृ० ८९—अनु० ४५) नारि (पृ० १५५—अनु० ६८) (१८३—अनु० १२५), भुविमार (१८९—अनु० १२१) उदयल लोचनि (पृ० १०३—अनु० ७२), नितंबिनि (पृ० १०३ अनु०—७५) इत्यादि प्रयोग अशुद्ध हैं, और ऐसे प्रयोगों की भरमार है।

“वह्निस्तस्य जालयते” के अनुवाद में पृष्ठ ५७ पर—“पावक जल समान हो जाती” प्रयोग अशुद्ध है। पावक शब्द पुल्लिङ्ग है जिस पर आग के लिंग का प्रमाण नहीं हो सकता।

वुर्गन्धयुक्त के लिये “युक्त वुर्गन्ध” (पृ० ७ अनु० ९) “इन कलाओं में कुशल प्राणी ही” की अभिव्यक्ति के लिये “कुशल कलाओं में इन प्राणी हो” (पृ० १३—अनु० २२) जैसे वाक्यविन्यास, अनुवादक की भाषावुर्ध्वलता सूचित करते हैं। अपरिपक्वता के ऐसे ही अगणित उदाहरणों से पूरी पुस्तक भरी पड़ी है।

“मरु” और “पुनि” जैसे संयोजक शब्दों की तो छीछालेवर है, जो बहुत अक्षरता है। हाँ, यदि हम हिन्दी के आधुनिक नवनवोन्नेषणालीरूप को मुलाकर, अवधी या ब्रजभाषा के झुद्ध सबैया या कवित्त युग में चले जायें तो संभवतः ऐसे प्रयोगों का औचित्य ठहराया जा सकता है। श्री गोपाल दास ने, भविष्य में भी कुछ काम करने की प्रतिज्ञा की है, जो हिन्दी साहित्य के लिये गौरव की बात है, इसलिये उन्हें उपरिचर्चित विषयों की ओर ध्यान देना होगा।

हम उनके सतप्रयत्न का, तथा उनकी रचना “हरिसतक” का शतशः अभिनन्दन करते हैं।

—मञ्जुल मयङ्क पन्तुक

जीवन का अर्थ : स्वरार्थ—केलक—मंगलनन्द सिंह ; प्रकाशक—सदानन्द सिंह, सखा-सर्वन, मकसूर, जालर, गानगपुर, १९६९ ; पृष्ठ ४४८ ; मूल्य १२/५०

जीवन का अर्थ : स्वरार्थ नामक ग्रंथ में केलक ने मानवीय प्रवृत्तियों का मनोवैज्ञानिक अध्ययन प्रस्तुत किया है। इस कृति में केलक ने मानवीय प्रवृत्तियों को स्वरार्थपरक सिद्ध किया है। स्वरार्थ के कारण ही मनुष्य गारे कर्म करता है। यदि मानवीय प्रवृत्तियों

का मनोवैज्ञानिक ढंग से अध्ययन किया जाय तो वह स्पष्ट हो जायगा कि उसके मूल में स्वार्थ ही प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्ष रूप में निहित है। केवलक ने इस कृति में नार्मिक कृत्यों को भी स्वार्थपरक बताया है। इस प्रकार की मान्यताओं से संभवतः सभी लोग केवलक के विचारों से सहमत न भी हों तथापि वह तो स्पष्ट ही है कि मनुष्य वा अन्य नार्मिक कृत्य अपनी इच्छाओं की पूर्ति हेतु ही करता है, चाहे वह कृति विनमक हो अथवा अन्य किसी फल-प्राप्ति के हेतु, सभी में स्वार्थ निहित रहता है। इस आधार पर केवलक की मनोवैज्ञानिक मान्यताएँ ठीक हैं।

ग्रंथ की अद्योपांत पक्ष करने पर लगता है जिस प्रकार फ्रायड ने सभी क्रियाओं में काम-वासना के दर्शन किए हैं तथा उसी पृष्ठभूमि में उसकी व्याख्या भी प्रस्तुत की है ठीक उसी प्रकार अंगलामंद जी ने मानवीय क्रियाओं की व्याख्या स्वार्थ की पृष्ठभूमि में की है। इस प्रकार के मनोवैज्ञानिक विचारों की स्थापना के लिये प्रेरणा केवलक को पाश्चात्य मनोवैज्ञानिक ग्रंथों से ही प्राप्त हुई है तथापि रचना-शैली तथा अभिव्यक्ति पूर्णरूप से भारतीय है। इसलिए कृति पर किसी प्रकार का शैलीगत वा अभिव्यक्तिगत पाश्चात्य प्रभाव नहीं देखा जाता। केवलक ने सर्वत्र अपने भावों तथा विचारों को स्पष्ट करने के लिए भारतीय उदाहरण (विशेषरूप से हमारे दैनिक जीवन से संबंधित) चुने हैं, इसलिए ग्रंथ दुरुहता से बच गया है।

सम्पूर्ण ग्रंथ सात अध्यायों में समाप्त हुआ है। प्रथम अध्याय में 'मानस की पृष्ठभूमि तथा उसकी प्रवृत्तियाँ' शीर्षक से जीवन के अर्थ स्वार्थ तथा उसके विभिन्न रूपों पर प्रकाश डाला गया है। दूसरे अध्याय 'स्वार्थ के तार्किक रूप' में स्वार्थ के भेदोपभेद पर प्रकाश डाला गया है। तीसरे अध्याय में वैयक्तिक स्वार्थ के स्वरूप पर प्रकाश डालते हुए मानवीय कर्म, विकर्म, अकर्म, सुकर्म, दुष्कर्म का तार्किक विश्लेषण तथा निरूपण किया गया है। चौथे अध्याय में समाज और संस्थाओं की पृष्ठभूमि में रख कर उसकी सञ्च्यता और संस्कृति की प्रामाणिकता का विवेचन अपने विषय की पुष्टि के लिए किया गया है। पाँचवें अध्याय में राज्य के स्वार्थ तथा उसकी वृत्तियों पर प्रकाश डाला गया है। छठे अध्याय में केवलक ने शास्त्र तत्त्व, व्यक्तित्व, और उनकी प्रवृत्तियों का विवेचन करते समय ज्ञान, साहित्य, दर्शन कर्म, वासना, रति, प्रेम आदि मानवीय प्रवृत्तियों का विवेचन किया है। इस अध्याय में केवलक ने फ्रायड के मनोवैज्ञानिक सिद्धान्तों का भी विवेचन किया है। अपने विवेचन को पुष्ट और प्रामाणिक बनाने के लिए केवलक ने जैनेन्द्र कुमार के 'त्यागपत्र' और 'सुनीता' उपन्यासों को भी विषय-विवेचन में किया है। (देखिए पृ० ३९५-४२३) इस प्रकार केवलक ने इन साहित्यिक कृतियों में वासना का ही स्वर मुख्य रूप से पाया है। इस प्रकार के मनोवैज्ञानिक विवेचन विचारपूर्ण है। कृति में वह अध्याय अधिक महत्त्वपूर्ण है।

अंतिम अध्याय में केवलक ने स्वार्थ के स्वरूप तथा उसके समष्टिगत समीकरण पर विचार किया है। केवलक का विचार है कि वस्तुता स्वार्थ की अन्धकारी तुराई का जो असर करता है, वह स्वार्थ स्वार्थगत नहीं है। वह वैयक्तिक और अहंकारात्मक है। (पृ० ४२८); 'वासना की इस जीवन व्याख्या के दो आधारभूत प्रभाव पड़ें—जीवन निर्वाह एवं कर्तव्य' (पृ० ४२९)। इस प्रकार की कुछ मूलभूत बातें केवलक ने इस अध्याय में कही हैं।

पुस्तक के आरंभ में प्रकाशकीय, कान्त-दर्शन तथा भूमिका भी है। कान्त-दर्शन में लेखक ने अपने विचारों तथा विषय वस्तु को स्पष्ट कर दिया है; विशेष रूप से 'अर्थ' शब्द का। भूमिका में श्री लक्ष्मीनारायण शुक्ला ने पुस्तक के संबंध में लिखा है 'लेखक की यह स्थापना भारतीय चिंतन के अनुसार अवश्य ही प्रसन्नवाचक एवं आश्चर्यजनक है, फिर भी यह स्थापना बड़ी सशक्त तथा बहुविध विचारणीय है।' जो भी हो, प्रसन्नवाचक चित्र के बावजूद भी हिन्दी में यह अपने स्तर की अकेली पुस्तक है। प्रबंधकार ने इसे पूर्व भारतीय बनाने की पूर्ण चेष्टा की है। लेखक के विचारों और मान्यताओं से सभी लोग सहमत नहीं भी हो सकते हैं फिर भी प्रबंध पठनीय है।

प्रबंध में मुख्य संबंधी अक्षय्य नुटियाँ रह गई हैं। प्रत्येक पृष्ठ पर ८-१० नुटियाँ प्रकाश मिलती हैं। इसलिए पाठकों को अशुविधा होगी। इस प्रकार की मुख्य संबंधी नुटियों के मुख होना आवश्यक परमावश्यक है। कहीं-कहीं वाक्य भी अशुद्ध छपे हैं—'इन सारे के विभिन्न प्रसंगों में हमारे...' पृ० ८; 'उसकी उदर रिक्त है' पृ० १०; 'फिर ने उपकरण केवल चाह मात्र से नहीं प्राप्त हो जा सकते हैं। (पृ० ७१) आदि। छपाई बहुत अच्छी नहीं है। कागज भी अच्छा नहीं लगाया गया है। मुख्य, चित्र बंधाई आदि की दृष्टि से पुस्तक का मूल्य कुछ अधिक है।

साहित्य समीक्षा—मूल्यांकन और शोध—सं० डा० रामेश्वरलाल कण्ठेलवाल तथा श्री जयगई का० पटेल—प्रकाशक—सरदार पटेल बुकिंगसिटी, बल्लभ विद्यानगर, पृ० २०१; १५ अगस्त, १९६७; मूल्य र० ८-५० पैसे।

आलोच्य कृति में शोध गोष्ठियों में पठित हिन्दी के नौ, गुजराती के छ तथा अंग्रेजी के तीन निबंधों का संग्रह है। डा० नगेन्द्र ने 'काव्य विम्व और काव्य-मूल्य' में विम्व-प्रयोग तथा काव्य मूल्य के सारतम्य का निर्णय करते हुए कहा है कि काव्य का अत्यन्त प्रभावशाली साधन विम्व है इसीलिए काव्य के संबंध में उसका मूल्य असंदिग्ध है। 'विम्व रचना का प्रक्रिया' में अनुसूति, अनुसर की पृष्ठभूमि में विम्व रचना की प्रक्रिया पर विचार किया है। डा० कीर्ति ने इसके प्रत्येक चरण की अनुसूति का निर्वचनीकरण कहा है। इसके बाद काव्य में साधारणीकरण तथा अभिव्यक्ति को स्थान दिया है।

डा० निजोन्द्र हस्तक ने 'हिन्दी-कवीश्वर के परिचित प्रतिमान' में हिन्दी नव-केदार की विप्लव प्रकाश में हुई रचनात्मक व्यक्तियों का वर्णन किया गया है। लेखक ने अपने विचारों को स्पष्ट करने के लिये रायचन्द्र शुक्ल की आलोचना परम्परा की ऐतिहासिक पृष्ठभूमि में रखा है। नव-केदार में नये प्रतिमाओं के स्थापित होने में डा० हस्तक की सहायता है तथापि

कालान्तर में इनकी संपादनानों पर उन्होंने आकाश व्यवस्था की है। 'अफि-काव्य के अध्ययन की कुछ समस्याएँ' में डा० विजयेन्द्र ने अफिकालीन चार पक्षों पर प्रकाश डाला है। 'राजस्थानी साहित्य में पाठ-शास की समस्याएँ' में व० बदरी प्रसाद साकरिया ने शोध-विषयक, एवं पाठ संबंधी कुछ आवश्यक बातों का बखूबी करते हुए हस्तलिखित प्रतियों के संबंध में अपने मत व्यक्त किए हैं।

व० केशवराय का० शास्त्री ने 'गुजराती में अफि काव्य का विकास' में गुजराती साहित्य के अफिकाळ पर तथा तत्कालीन अफ कवियों का विवेचनात्मक अध्ययन प्रस्तुत किया है। डा० रणधीर उपाध्याय ने 'हिन्दी और गुजराती नाट्य साहित्य का तुलनात्मक अध्ययन' प्रस्तुत किया है। डा० लक्ष्मोनारायण लाल ने 'आधुनिक हिन्दी नाटक और रंगमंच' पर अच्छा प्रकाश डाला है।

गुजराती में लिखित 'भारतीय काव्य विचार' में प्रा० नगीनदास पारेख ने भारतीय काव्य-शास्त्र की परम्परा पर प्रकाश डाला है। उन्होंने आमह, आनंदवर्धन, अभिनवगुप्त, दण्डी काव्यशास्त्रियों के काव्य सिद्धान्तों पर समुचित प्रकाश डाला है। 'साहित्य की भाषा अभिव्यक्ति' में प्रि० हसित इ० बूच ने प्राचीन तथा आधुनिक अफ काव्य के महत्त्व पर प्रकाश डाला है। डा० हरिवल्लभ भासाणी ने 'शैली विज्ञान और भाषा विज्ञान' में शैली विज्ञान का अच्छा विवेचन किया है। 'नयी गुजराती कविता : तेनी शक्ति और सीमा' में प्रा० रामप्राद बक्षी ने गुजराती की नई कविता की शक्ति और सीमामों का विवेचनात्मक अध्ययन प्रस्तुत किया है। 'शोध और संस्कृति' में डा० मोतीलाल ज० साकेसरा ने संस्कृत-प्राकृत ग्रंथों का विवेचन करते हुए शोध और संस्कृति के अध्ययन के लिए तुलनात्मक अध्ययन को महत्त्वपूर्ण बतलाया है। 'दुकी बातें' डा० सुरेश बोधी का कुछ विचारात्मक दृष्टि से लिखा गया है।

अंग्रेजी के तीन लेखों 'थ्रू कन्सेप्ट अफ वैल्यू', 'माई एण्ड वैल्यू' तथा 'न्यू क्रिटिसिज्म' में क्रमशः प्रो० जगदेकर, प्रो० देवकुले तथा प्रो० कण्टक ने अपने-अपने विषय को विवेचनात्मक ढंग से रखा है। 'न्यू क्रिटिसिज्म' में प्रो० कण्टक ने अत्याधुनिक विचारों को मान्यता देते हुए अपने विषय को पूर्ण विवेचनात्मक बनाया है।

अब मैं तीनों भाषाओं के विद्वानों के लेखों का संग्रह ज्ञानार्जन में नई दिशा प्रदान करता है। यह संग्रह ज्ञानकोश के विद्यार्थियों तथा शोध-छात्रों के लिए उपयोगी है।

अब के अंत में लेखकों के संबंध में प्रशस्तिपूर्ण परिचय लिखा गया है उससे पुस्तक का महत्त्व नहीं बतता बल्कि शास्त्रसंगत समझता है क्योंकि विन विद्वानों के लेख इसमें संग्रहीत हैं उनके महत्त्व तथा उनकी कृतियों से विद्वज्जनतः सुपरिचित है। इस प्रकार की प्रशस्तिपूर्वों के बड़े संपादकमण बहि भूमिका में कुछ मौलिक विचार देते तो कृति के महत्त्व में वृद्धि हो जाती।

पुस्तक में मुख्य संबंधी उत्कर्षता करती गई है। कर्मायें साम-सुखी है। आकर अफर की दृष्टि से पुस्तक का मूल्य अधिक है।

स्मृति में

डॉ० विश्वनाथ प्रसाद

गत ९ नवंबर को हिंदी साहित्य और भाषाविज्ञान के प्रसिद्ध विद्वान डॉ० विश्वनाथ प्रसाद का जनवाह में निधन हो गया। उनके आकस्मिक निधन से हिन्दी की बड़ी भारी क्षति हुई है। वैज्ञानिक और तकनीकी शब्दावली आयोग के अध्यक्ष के रूप में वे अत्यंत महत्वपूर्ण कार्य कर रहे थे। राष्ट्रीय महत्व के इस कार्य को वे काफी आगे बढ़ा चुके थे। डॉ० प्रसाद हिंदी, संस्कृत और भाषाविज्ञान के गंभीर अभ्येता और विद्वान थे। लंदन विश्वविद्यालय में प्रसिद्ध भाषातत्त्ववेत्ता प्रो० जे० आर० फर्ब के निर्देशन में जोधपुरी जिनियों पर कार्य किया था और सन् १९५० में उन्होंने डाक्टरेट की उपाधि प्राप्त की थी। एक और वे प्राच्यविद्या पद्धति से परिचित साहित्याचार्य थे तो उसके साथ पाश्चात्य शोध की वैज्ञानिक शैली से भी पूर्ण परिचित थे। कई संस्थानों को उन्होंने संगठित किया तथा उन्हें व्यवस्थित रूप दिया। पटना विश्वविद्यालय में वे हिंदी विभाग के अध्यक्ष हुए। १९५५ से ५७ तक पूना के डेक्कन कॉलेज में भाषाविज्ञान के प्रोफेसर पद पर कार्य किया। १९५७ में वे भागला विश्वविद्यालय के अंतर्गत संगठित कन्हैयालाल नागिकलाल मुंशी हिंदी तथा भाषाविज्ञान विद्यापीठ के प्रथम निदेशक नियुक्त हुए। यहीं उन्होंने अपने मन के अनुकूल भाषाविज्ञान विषयक संस्था को संगठित करने का पूरा अवसर मिला। प्रायोगिक भाषाशास्त्र के अध्ययन से संबंधित ग्रंथों से उन्होंने इस विद्यापीठ को सुसज्जित किया। भाषाशास्त्र से संबंधित ग्रंथों का अच्छा पुस्तकालय बनाया। हिंदी प्रदेश का दुर्भाग्य है कि एक और बड़ा काम संभालने के लिए उस संस्था को छोड़कर वे चिड़ी चले गए। यदि वे भागला की भाषाविज्ञान विद्यापीठ में कार्य करते रहते तो उत्तरी भारत में प्रायोगिक भाषाविज्ञान के अध्ययन का एक अच्छा केंद्र तथा अध्ययन की अच्छी परंपरा बना जाते। १९६१ में वे केंद्रीय शिक्षा मंत्रालय के केंद्रीय हिंदी निदेशालय के निदेशक हुए और उसके साथ ही कुछ समय बाद स्थापित वैज्ञानिक तथा तकनीकी शब्दावली के स्थायी आयोग के सदस्य-सचिव नियुक्त हुए। १९६५ में वैज्ञानिक तथा तकनीकी शब्दावली के लिए स्थायी आयोग अलग स्वतंत्र संस्था के रूप में गठित हुआ तो डॉ० प्रसाद उसके उपाध्यक्ष नियुक्त हुए और सितंबर १९६६ में वे उसके अध्यक्ष नियुक्त किए गए। उन्होंने बड़ी योग्यता से आयोग को गठित किया। उनकी देखरेख में जोड़े ही समय में आयोग ने स्थायी महत्व का कार्य किया है। विज्ञान की अनेक शाखाओं के पारिभाषिक शब्दों का हिंदी में निर्माण तथा अनेक प्रामाणिक ग्रंथों के हिंदी में प्रकाशन द्वारा विश्वविद्यालयों में विज्ञान की शिक्षा हिंदी तथा क्षेत्रीय भाषाओं के माध्यम से देने के कार्य को आगे बढ़ाया है।

डॉ० प्रसाद ने स्वतंत्ररूप में तथा संस्थानों के माध्यम से अनेक ग्रंथों की रचना की है। भागला भाषाविज्ञान विद्यापीठ से निकली जाती पत्रिका में अनेक अमूल्य रचनाओं को प्रकाशित कराया। मयही संस्कार गीत, लिमिटेड सर्वे आफ मातृमूल उनकी महत्वपूर्ण कृतियों में से हैं। जोधपुरी जिनियों के भाषाशास्त्रीय अध्ययन को वे प्रकाशित करना चाहते थे; किन्तु मिलने की बगैरे वे अकादमिक तथा व्यवस्था विषयक कार्यों में इतने व्यस्त रहे कि अपनी कृति को वे

अंतिम रूप लेकर प्रकाशित न कर सके। भाषाओं तथा शैक्षिकों का अध्ययन करनेवालों के लिए यह ग्रंथ मार्ग का काम करेगा अतः किसी विद्वत्सत्ता को उसका प्रकाशन करना चाहिए।

कम-प्रचार हुआ व्यवस्थापक और सहज तथा मित्रवत संचालन के व्यक्ति थे। अनेक परिस्थितियों में उनके साथ कार्य करने का अवसर हम शैक्षिकों के केंद्रों को मिला था। अपने स्व को बिना किसी आज्ञा के वे व्यक्त करते थे और भाषा और महिला के क्षेत्र में कार्य करने वाले शैक्षिक तथा अपरिचित सभी को ओत्साहित करते थे। जो कोई उनके साथ जाता उसे उनका अहमिय सदैव मिलता। उनके आचार्यनिक विधन से बहुत बड़ी कति हुई है।

हैंबर उनकी भाषा को शांति अर्पण करे। उनके लोक संतत परिवार के साथ हमारी हार्दिक सहानुभूति।

रामकिशोर दोषर



सुसज्जित परिवार

ग्वालियर सूरिंग

जो हर मौसम में

बहने लगते हैं।

वि ग्वालियर रेयन सिस्टम, प्रेन्सु० (चिपिंग) लॉ० लि०
बिरलानगर, ग्वालियर

होमिओपैथी उद्योग

एक कुटीर उद्योग के रूप में विशेष लाभदायक ; क्योंकि :—

- राजस्थान रिपनिंग एण्ड बीनिंग मिल लि० होमिओपैथी के लिए उच्चतम जेपी का स्र बनाता है।
- होमिओपैथी उत्पादन की क्षमता में निरन्तर वृद्धि हो रही है।
- सरकार एवं बैंक होमिओपैथी की मशीनों एवं व्ययक्ति बाल पर उधार देती है।
- नतः अधिक पूर्वी विनिवेश की भी आवश्यकता नहीं। इस स्वयं अनुसार से धीरे काम उठावें।

विशेष जानकारी हेतु

राजस्थान रिपनिंग एण्ड बीनिंग मिल लि० सीकरवाडा से
सम्पर्क स्थापित कीजिए।

राजस्थान रिपनिंग एण्ड बीनिंग मिल लि० सीकरवाडा द्वारा
वितरित।

KESORAM INDUSTRIES & COTTON MILLS Ltd.

(Formerly : Kesoram Cotton Mills Limited)

LARGEST COTTON MILL IN EASTERN INDIA

Manufacturers & Exporters of :

QUALITY FABRICS & HOSIERY GOODS

Managing Agents :

BIRLA BROTHERS PRIVATE LIMITED

Office at :

15, India Exchange Place,
Calcutta-1.

Mills at :

42, Garden Reach Road,
Calcutta-24.

Phone : 22-3411 (16 lines)

Gram : "COLORWEAVE"

Phone : 45-3281 (4 lines)

Gram : "SPINWEAVE"

अधिकृत



विक्रेता

भक्त भाई एण्ड कम्पनी

मानिकगंज, पो० भा० बालपुर, फोन—४१

शाखाएँ : लिट्टी, हुमना, भागलपुर

फोन—१०१ : सं० ५० ; बिहार

भागलपुर रेडियो स्टोर्स

भागलपुर २, फोन—२७०

ठाकुर मकल भाई एण्ड कं०

शिव मार्केट भागलपुर—१

मुंगेर रेडियो स्टोर्स

मुंगेर, फोन—१५१

भागलपुर रेडियो स्टोर्स

पो० भा० जगन्नाथ, बिहार

भक्त एण्ड कं०

पो० भा० हुमना, सं० ५०

फोन—१२१, सं० ५०

